Ed V 40

Th. dp.
o.
11
2

Lehrbuch

der

christlichen

Dogmengeschichte.

Von

D. Ludw. Fr. Otto Baumgarten-Crusius,

Professor der Theologie an der Universität Jena.

Zweite Abtheilung.

Jena,

im Verlag der Crökerschen Buchhandlung

1832.

Specielle

christliche Dogmengeschichte.

Γίνεσθε φρόνιμοι τραπεζῖται.

Const. apost. 2, 36. u. Andere.

Zweiter Theil.

Specielle Dogmengeschichte.

1.

Ohne hier in die Beurtheilung und die Vertheidigung der gangbaren Anordnung der Dogmatik, welche die Prolegomenen der Wissenschaft von ihr selbst getrennt hat, einzugehen; fassen wir für die gegenwärtige Darstellung einige wichtige Gegenstände der kirchlichen Forschung und Meinung, welche nothwendig allem Uebrigen zum Grunde liegen, in einer Einleitung, unter den drei Titeln: von Religion, von Christenthum und Offenbarung, und von der heiligen Schrift, zusammen.

Einleitung.

I. Artikel. *Von der Religion.*

2.

Der Gebrauch des Namens, Religion, welchen nur einzelne Lehrer der lateini-

schen Kirche aus dem Heidenthum herübergenommen hatten, war niemals gleichgültig. Es hingen jenem Namen immer die Begriffe praktischer Gotteserkenntniss, oder äusserer Anstalten für diese an [1]). Seitdem man in späteren Zeiten neben ihm andere Benennungen von dem wahren Verhältnisse des Lebens zu Gott in den Gebrauch, den gemeinen und den der Schulen, eingeführt hatte, und durch die ganze Denkart der Zeit, wurde Religion immer mehr von einer Theorie, einem Wissen verstanden; von einer anderen Seite aber dann einseitig auf die blosse Sittlichkeit des Lebens bezogen: endlich in den folgenden Schulen auf mannichfache Weise, immer aber nun vorzugsweise im praktischen Sinne aufgefasst [2]).

1. Tertullianus und Lactantius haben diesen Namen zuerst in der Kirche gebraucht: diejenigen Schriftsteller, welchen es überall daran lag, Römische (Rechts- und Buch-) Sprache mit der christlichen zu vermischen und in das kirchliche Leben einzuführen *). Dass die griechische Kirche keinen solchen Namen annehmen konnte; dieses ist nicht unbedeutend gewesen. Denn, wenn sie den Begriff der Religion immer theils praktischer, theils biblischer aufgefasst, sich denn aber auch stets ausser Zusammenhang

*) C. J. Nitzsch über den Religionsbegriff der Alten. Th. Stud. u. Kr. I, 3. 4.

mit philosophischen Theorie'n über diesen Gegenstand gehalten hat; so mag dieses zum Theile auch mit dem Nichtgebrauche jenes oder eines ähnlichen Namens zusammenhängen *).

Bestimmt in praktischer Bedeutung nimmt auch Lact. den Namen **), ihm das Wort sapientia (dieses nach dem gemeinen kirchlichen Gebrauche) entgegensetzend. Aber, wie auch die Römer, wenigstens im Worte religiones, vorzugsweise etwas Aeusserliches, Anstalten, verstanden, so auch Viele in der Kirche. Augustinus stellt offenbar gewöhnlich religio und fides oder pietas entgegen ***). Der Gebrauch jenes Plurals von den Mönchsregeln und Classen gründet sich auf dieselbe Bedeutung von religio; aber er hängt mit dem

*) Die entsprechenden Worte in der griech. Kirche sind λατρεία, θρησκεία, εὐσέβεια, θεοσέβεια, sowohl in der subject., als in der object. Bedeutung entsprechend. Ueber diese alle Augustin. C. D. 10, 1. Von λατρεία sagt dieser hier u. and.: latine uno verbo dici non potest — weil damit Gottesdienst bezeichnet werde; von θρησκ., dass das Wort von Altersher in der Kirche durch religio, aber ungenügend, übersetzt werde.

**) I. D. 3, 10. 11. 4, 4. (Idem Deus est, qui et intelligi debet, quod est sapientiae, et honorari, quod est religionis. — Alterum est in sensu, alterum in actu — Erkenntniss und Handeln) 28. Zu der letzten St., D. Herald. ad Arnob. 4, 30. (Aug. C. D. 10, 4, dieselbe Etymologie wie bei Cicero, aber anders, kirchlich gewendet.)

Beim Tertullian ist religio immer Gottesverehrung (so auch libertas religionis, apol. 24, und religiones, ad nat. 2, 17). Religiositas (apol. 26) unterscheidet sich von religio nur, wie Zustand, Verfassung, von der Gesinnung.

***) Aug. de pecc. mer. et rem. 2, 2 (religio, qua imbuti sumus, pietas, qua Deum colimus).

Anders Isidor Hisp. Origg. 7, 2. Differ. 486, über den Unterschied zwischen rel. und fides. Hier gilt der Glaube als Theil der rel., neben Liebe und Hoffnung.

Sprachgebrauche beider Kirchen zusammen, welcher das asketische Leben als die einzige, eigentliche Frömmigkeit, so wie denn auch als die einzige Philosophie, achtete. Merkwürdig aber klar ist der Widerspruch, in welchen Wiklif religiones und religio setzte *).

2. Die Scholastik, welche sich so vorherrschend der speculativen Ansicht von der Religion zugewendet hatte, war dennoch im Gebrauche des Namens, religio, nicht entschieden für die nur theoretische Bedeutung. Ja in ihren Systemen wird mehr das Wort theologia für das Wissen von Gott gebraucht, von religio aber in der Pflichtenlehre unter dem Begriffe von der Gerechtigkeit gehandelt **). Aber je mehr sich die Anwendung anderer Bezeichnungen für die lebendige, fromme Gesinnung feststellte (selbst durch den Gebrauch des Wortes pietas), und je mehr sich die Ansicht bestimmte und festsetzte, dass die erhabenste Beziehung des Geistes und Lebens auf die Gottheit im Erkennen und Wissen beruhe; desto mehr und entschiedener erhielt jener Name (religio) ausschlüsslich theoretische Bedeutung. In den Definitionen der Religion seit Wolf findet sich freilich immer doch ein Schwanken in die praktische Idee der Rel. hinein, indem jene die Gottesverehrung (einen sehr unbestimmten Begriff) mit zur Religion zu rechnen pflegen ***).

*) Unter W. verurtheilten Sätzen: Religiosi viventes in religionibus privatis, non sunt de religione christiana.

Ueber jenen Gebr. von religio u. s. w. Dufresne d. Worte.

**) Thom. Summ. II. 2. 81—103.

***) Twesten Dogm. 2 ff. 2. A. — Agnitio et cultus Dei, Lact. 6, 9.

Gegen die kirchliche, nur theoretische Begriffsbestim-

Die neuere Zeit, der praktischen Richtung und Ansicht vorzugsweise ergeben, vornehmlich aber die Kantische Lehre, veränderte den gangbaren Begriff. Aber sie fasste ihn einseitig, indem sie ihn nur auf das Leben in der Pflicht, als einer göttlichen Anordnung gemäss, bezog: wenn sie gleich an der idealistischen Auffassung keinen Theil hat, welche die Religion in die blosse Rechtschaffenheit, oder in den edleren, geistigeren Sinn des Lebens, auch ohne Rücksicht auf die Gottheit, setzte *).

Jener Einseitigkeit stellte sich nun, von vielen Geistern ausgesprochen, ein anderer, auch praktischer, aber das gesammte Leben umfassender, Begriff von Religion entgegen **), welchen man als den jetzt allenthalben herrschenden (die kirchliche Dogmatik der Katholischen hatte sich eigentlich nie von dem scholastischen Begriffe entfernt, war also nie aus dem Schwanken herausgegangen) ***) ansehen kann. „Eine höhere, auf Gott

mung der Religion haben entscheidend vornehmlich Spalding (Religion, eine Angelegenheit des Menschen. Berl. 806. 4. A.) und Herder (über Rel. u. s. w., oben schon erw., Schrr. z. Rel. u. Th. XVIII) gesprochen.

*) Jenes bei Fichte: dieses z. B. bei Fr. Schlegel und J. A. Fessler (weniger in den Ansichten von Rel. und Kirchenthum. Berl. 805. III.) — Novalis (Schrr. II. 266 ält. A.: „Indem das Herz sich selbst zum idealen Gegenstande macht, entsteht Religion.")

**) Vornehmlich dieses in Schleiermacher's Reden über die Religion.

***) Philosophischer findet sich die allgemeine Religionslehre in der kath. Kirche behandelt: Ge. Fejér institutiones theologicae. Vienn. 820. 3. A. G. Hermes Einl. in die

bezogene, Richtung des Gemüths und des Lebens:" und bei dieser Ansicht ist die Verschiedenheit der Formeln *) meist gleichgültig und hängt nur von dem Sprachgebrauche der Schulen ab; aber der Streit, welcher sich oft über sie erhoben hat, vielfach in Misverständnissen begründet. Denn ist Religion eine Verfassung des gesammten inneren Lebens, so treibt sie ihre Blüthe, so hat sie ihre Bedeutung auch in dem Denken und Erkennen; und immer setzt sie die Idee der Gottheit, oder das Bewusstsein Gottes in dem Gemüthe voraus. Also liegt in dem praktischen Begriffe der Religion an sich kein Versäumniss und keine Verwerfung des intellectuellen Interesse, keine Dumpfheit oder Mystik **).

3.

Bei dem Nachdenken und den Erörterungen über die Religion im Allgemeinen, kommt es auf Dreierlei an, was aber in sich wesentlich zusammenhängt: auf das Wesen, den Grund und den Ursprung der-

christkath. Theologie. 1. Th. Münster 819. G. Drey kurze Einl. in das Stud. d. Th. Tüb. 819. E. J. Seber über Rel. u. Theologie. Köln 823.

*) Von den neuesten Dogmatikern oft zusammengestellt.

**) Primus est Deorum cultus credere Deos. Sen. ep. 94. Auch geschichtlich sind für den hier bezeichneten Begriff von Religion zu vergleichen: A. Wendt (die Rel. an sich, und in ihrem Verh. zu Wissensch., Kunst, Leben u. zu den verschied. Formen ders. Sulzb. 813) und de Wette (üb. die Rel., ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluss auf das Leben. Berl. 827).

selben. Abgesehen von dem Unterschiede höherer und niederer Ansicht der Religion, geht durch die ganze Geschichte religiöser Meinungen eine Differenz hin, welche sich eben schon bei der Worterklärung von Religion zeigte: der Unterschied der theoretischen oder auch speculativen, und der praktischen Ansicht und Behandlung der Religion; und für die zweite stimmen der ursprüngliche Sinn der Kirche, und Geist und Meinung unserer Zeiten.

Anm. Die niedere Ansicht der Religion wird nur uneigentlich, misbräuchlich so genannt: in ihr hebt sich in der That die Religion auf, und sie hat es auch, wenn sie sich selbst klar wird, gar nicht eigentlich mit der Religion zu thun. In dieser niederen Ansicht wird die Religion im Sinne der alten Sophisten, entweder ganz äusserlich aus Angewöhnung oder bürgerlicher Einrichtung (ἔθος, νόμος), oder aus den Gefühlen der Furcht vor übermenschlichen Wesen überhaupt, oder vor schadenden, zerstörenden Mächten *) abgeleitet.

Aber jene edlere Differenz, welche sich würk-

*) Darin liegt der Unterschied zwischen Idololatrie und Fetischendienst, und den verschiedenen Formen der Religion, auch dem Polytheismus.

Religion wird nicht aus Furcht: aber ganz etwas Anderes ist es und in dieser Verschiedenheit bestimmt zu fassen, wenn man sie aus dem Abhängigkeitsgefühle ableitet. Dieses ist wieder anders bei Schleiermacher und bei vielen Anderen, z. B. H. Planck Rel.philos. Gött. 821. geschehen. (Olshausen über den Begriff der Religion. Th. Stud. u. Kr. 1830. 3.)

lich auf Religion bezieht, hat die hier erwähnte dreifache Beziehung. Dem Wesen nach ist Rel. entweder Erkenntniss und Wissen oder Lebensverfassung; ihrem Grunde nach entweder eine unmittelbare Regung, Stimmung des Gemüthes, oder vermittelt durch Reflexion und Demonstration: dem Ursprunge nach (der Art, wie sich der Mensch zu ihr erhebt und in ihr ausbildet), auf geistigem oder auf sittlichem Boden entstanden. Durch alle diese Verschiedenheiten offenbart sich der allgemeine Unterschied der theoretischen und der praktischen Ansicht und Behandlung der Religion *). Es hat viele Inconsequenzen auch hierin gegeben: aber jede klare, tüchtige Vorstellung und Lehre von der Religion hält sich consequent zu Einem von jenem Beiden, dem Theoretischen, auch Speculativen, oder dem Praktischen.

Die Frage nach dem Grunde der Religion wird oft als die nach dem Grunde der Idee von Gott dargestellt. Allein bei dieser findet jene Differenz nicht Statt: und die Meinung ist längst nicht mehr ausgesprochen, und eigentlich niemals im strengen Sinne aufgefasst worden, dass es eine

*) August. Conf. I, 1: Da mihi scire, utrum sit prius, invocare te an laudare te: et si scire te prius sit, an invocare te? Basil. ep. 401: ob γνῶσις vor πίστις —? In göttl. Dingen gehe das Wissen voran: aber γνῶσις im weiteren Sinne.

Scholastische Fragen: utrum theologia sit scientia practica? utrum sapientia? Jene genauer beim Scotus: utrum ad praxin ut ad finem, an ad objectum, dirigatur theologia? — Bernhard. in cant. XX. über das Eccl. 12, 13: servare mandata Dei omnis homo est.

Gnostisch und praktisch steht bisweilen anders in der alten Kirche: Evagrius περὶ πρακτικῆς — γνωστικῆς, Socr. 4, 23 (Coteler. monn. eccl. Gr. III. 68 ff.) für Theologie und Mönchsthum, zu jener φυσικὸν und θεολογικόν gerechnet.

angeborene Idee Gottes gebe. Der Gedanke von Gott tritt aus dem religiösen Grunde in dem Gemüthe, immer vermittelt in das Bewusstsein ein.

Die praktische Ansicht war nun gewiss die älteste, ja ursprüngliche in der Kirche; wenn diese gleich immer an den Offenbarungslehren und den Mysterien festhalten wollte. Aber theils lag ihr die εὐσέβεια des Urchristenthums und der Schrift noch zu nahe, theils regte sie der Widerspruch gegen die Gnosis immer dazu an, über jenes Interesse des Lebens, als das Wesentliche der Religion, zu halten *). Doch gingen damals diese Ansichten von Religion überhaupt, meistens in die vom Christenthum über. Späterhin trat die praktische Religionsansicht häufig im Kampfe mit Scholastik, mit Dogmatik, mit Speculation hervor: wenn weniger entschieden, doch in der unbestimmten Art und Form, dass das Wesentliche der Religion im Praktischen liege. Der edlere Indifferentismus **) hat sich immer zu diesem Gedanken bekannt: aber er ist doch in jeder Gestalt eine Inconsequenz und eine bedenkliche Denkungsart.

*) Eunomius (oben 273) Vertheidiger der nur theoretischen Ansicht von Religion und Christenthum. Greg. Nyss. c. Eun. X: οὔτε τῇ σεμνότητι τῶν ὀνομάτων, οὔτε ἐθῶν καὶ μυστικῶν συμβόλων ἰδιότητι κυροῦται τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, τῇ δὲ τῶν δογμάτων ἀκριβείᾳ. (Vgl. Neander Chrys. I. 352 ff.) Hiergegen Gregor auch anderwärts, und Chrysostomus 1—5 Hom. vom Unerkennbaren.

Uebermystisch Γνωσίμαχοι Jo. Dam. haer. 88 (Wolf. Bogomil. 130.)

**) G. Wernsdorf. de indifferentismo religionum. Vit. 716. 8.

Hirnglaube — Herzensglaube: E. F. Ludovici Unters. des indiff. religg. — 1700.

Im bestimmten Gegensatze zu der praktischen Religionsansicht der Neueren, vornehmlich der Philosophen, hat sich neuerlich in der speculativen Philosophie die Lehre vom Wissen Gottes aufgestellt *); allein sie hat dieses nicht immer auf den Begriff der Religion übergetragen. Es behaupten jene Lehren vielmehr einen Vorrang der Philosophie vor der Religion, und überlassen diese lediglich dem praktischen Lebensgebiete **).

4.

Diejenigen Lehren, welche die Unmittelbarkeit der Religion annehmen, sind in ihren Ansichten, und mehr noch in ihren Formeln, unter einander sehr getheilt. Denn bald hat man dann den Grund der Religion im Gefühle, bald in einem angestammten Glauben, bald im Selbstbewusstsein, bald in einer höheren Anschauung angenommen [1]). Dabei ist aber, ausser anderen Misverständnissen, auch das sehr gewöhnlich untergelaufen, dass man den Grund, in welchem die Religion gegeben sei, mit dem Organ oder der Thätigkeit verwechselte, durch welche jener enthüllt, belebt, bewusst werden müsse [2]).

1. Die einzelnen Theorie'n ***), welche hier

*) Hegel Vorr. zu Hinrichs XIII and.

**) Offen ist dieses neuerlichst von B. H. Blasche ausgesprochen worden.

***) Einl. in d. Dogm. 54 ff.

Zweideutig sind in der kirchlichen Sprache das ἔμφυτον

angedeutet werden, auch nur geschichtlich auszuführen, gehört nicht in die Dogmengeschichte, sondern in die der allgemeinen Religionslehre: einer Wissenschaft, welche seit der Herrschaft der praktischen Ansicht von Religion auch eine andere Bedeutung als vormals erhalten hat *), nämlich nicht sowohl die Lehren der Vernunft von den göttlichen Dingen, als Wesen, Grund und Entwickelung der Religion darzustellen.

Was das Gefühl anlangt, so ist zwar der Gedanke, welchen wir mit diesem Worte verbinden, wenn wir die Religion aus ihm ableiten, uralt und durchaus gangbar: Apelles ist der erste Gefühlstheolog der chr. Kirche gewesen **). Allein das Wort (es müsste ihm *πάθος* ***) und sensum entsprechen) findet sich im Alterthum und in der älteren Kirche so nicht gebraucht. Das Wort ist ohne Zweifel aus der mystischen Sprache und von

und das per se notum der Scholastiker: dieses, wie das per interiora Bernhard's u. A. Vom *ἐμφ.* unten.

*) C. Weiller Idee'n z. Gesch. der Entwick. des rel. Glaubens. I. Münch. 808. Imm. Berger Gesch. d. Religionsphilosophie. Berl. 800. 8. Mehr: Carus Rel.philos. und die geschichtl. Andeutungen daselbst.

**) Oben 164; Rhodon b. Euseb. KG. 5, 13: *ἔφασκε, μὴ δεῖν ὅλως ἐξετάζειν τὸν λόγον, ἀλλ' ἕκαστον, ὡς πεπίστευκε, διαμένειν* — etc. Gott *μία ἀρχή* — *τὸ δὲ πῶς ἐστι μία ἀρχὴ, μὴ γινώσκειν ἔλεγεν, οὕτω δὲ κινεῖσθαι μόνον.* (Vales. nur: moveri et impelli, ut ita crederet.) Matter I. 423: es sei nur eine exoterische Rede des Apelles gewesen.

**) Nicht *αἴσθησις* — Bouterw. Rel. d. Vn. 14. Auch nicht in der *κοινὴ αἴσθησις* des Aristoteles. *Πάθος* und *πεῖσις*, Empfindung und Gefühl, Nemes. nat. hom. 18. (223 Matth.)

Sensus anders b. Lact. ob. erw. St., Hilar. tr. I, 7. Deus non extra intelligentiam sentiendi. — (Apulei. Asclep.: Gott durch sensus, ratio, intelligentia erkannt.)

den enthusiastischen Erregungen der Mystiker in die allgemeine religiöse Sprache übertragen worden *): zuerst, wie es scheint, von Gerson **). Das aber, was man bei ihm denkt, ist entweder das Unmittelbare von Vorstellungen und Regungen überhaupt, oder das Unbestimmte, Allgemeine, oder die Passivität, oder eine, mit Lust oder Unlust verbundene, Regung; oder endlich ein Zustand, eine Regung der Seele, welche mit dem thätigen und empfindenden Leben zusammenhängt, da man denn oft die Worte, Gefühl und Gemüth, mit einander vertauscht hat ***).

Für die übrigen hier erwähnten Bezeichnungen des Unmittelbaren in der Religion bemerken wir nur noch, dass sie von Vielen mit einander geradezu vertauscht werden, und der Sprachgebrauch — zum Theile aber auch der Gedanke — hierbei noch wenig Bestimmtheit habe; und dass

*) Ohne Zweifel hatte auch das sensus Phil. 1, 9. Hebr. 5, 14 hierauf Einfluss. (Eine gewisse sinnliche Bedeutung nimmt auch die alte Kirche in diesem Worte dort gewöhnlich an: vgl. Chrysost. zur zweiten St. Man verstand die Wahrnehmung in Schrift und Predigt darunter.)

**) Oben S. 532. Vgl. de suscept. hum. Chr. I. 454 Dup. So das „Leiden aus eigenem Empfinden" b. Suso, Leben v. A. Aber die Formeln und Reden der Mystiker führen überhaupt hierauf hin, und sprechen es nur verschieden aus, dass alles relig. Leben aus dem Gefühle entspringe.

***) Krug Grundl. z. e. neuen Theorie d. Gefühle u. des sog. Gefühlsvermögens. Kgsb. 823. Dagegen H. Richter üb. das Gefühlsverm. L. 823. Schleiermacher's und Twesten's Erklärungen über das Gefühl, als Princip der Religion. Auch die von Benj. Constant, de la religion, consid. dans sa source etc. Par. 824—27. III. (D. von Petri. Berl. 824 ff.) Vieles über das Gefühl, als Grund der Rel., zunächst gegen Rousseau: La Mennais indiff. II. 12 ff.

der Gedanke, die Religion sei im Selbstbewusstsein gegeben, wenn man ihn von jenen anderen bestimmt scheidet, den Sinn habe: es könne sich der Mensch sein selbst nur mit und in einer religiösen Beziehung oder Richtung bewusst werden, und er setze diese in seiner gesammten Thätigkeit voraus *).

Aber mehr als alle diese Begriffe geht die Dogmengeschichte der vom Glauben an. Er erscheint an drei Stellen der christlich-kirchlichen Religionslehre: an dieser in der Angelegenheit von Religion überhaupt, im Artikel von der Offenbarung, in dem endlich von Tugend und Bekehrung. Wir haben diese zwei Bedeutungen des Glaubens, so weit es möglich sein wird, hier noch vorüberzulassen **).

Dreierlei Vorstellungen aber sind es, welche sich von jeher, eine oder die andere, oder auch alle zugleich, mit denjenigen Worten verbunden haben, welche dem Namen, Glauben, entsprechen: Sicherheit, Nothwendigkeit, besonders praktische, und eine solche Art von Ueberzeugung,

*) Religiöses Selbstbewusstsein, immer in mannichfacher Bedeutung erwähnt, wurde zuerst als Princip der Rel. in den Schriften von C. H. A. Clodius dargestellt, Grundriss der allg. Rel.lehre. L. 808. (Von Vogel beurtheilt: Gabl. Journ.) Dess.: von Gott, in d. Natur, der Menschengesch. und im Bewusstsein. L. 818. III. 8.

Anschauung: bei Fessler u. A. — (Thilo) Coelestino, das Anschauen Gottes. Bresl. 818. (Gegen den Pantheismus.) Beschauung (θεωρία) und Anschauung (visio, νόησις) zum Theile auch so im Mittelalter.

**) Der Begriff des Glaubens ist noch nicht geschichtlich vollständig entwickelt worden. Aber wie er selten ganz rein gehalten wurde, so haben auch die einzelnen historischen Versuche jene drei Beziehungen desselben gewöhnlich verwechselt. Eine unendliche Verwirrung liegt in den Untersuchugen und Beispielen vom Glauben bei Clemens Strom. 2 und Theodoret I Gr. aff. cur.

welche Nichts mit dem Wissen gemein hat; mochte diese nun (denn dieses hing von den übrigen Lehren ab) als eine niederen Grades oder gerade als die höchste und würdigste angesehen werden *). Da die Alten den Glauben immer nur als etwas von Aussen Gefordertes und nach Aussen Bezogenes dachten und nahmen **); war es natürlich, dass die Glaubensforderung der Schrift und der Kirche denen durchaus misfiel, welche sie im Sinne eben der Alten deuteten und würdigten. Indem Proklus allein ausserhalb der Kirche ***) und einige gnostische Lehren †) dem Glauben eine höhere Bedeutung beilegten, liessen sie sich allerdings von dem christlichen Sprachgebrauche leiten; doch nahmen sie dabei auch ohne Zweifel auf eine vielgedeutete platonische Stelle ††) Rücksicht.

*) Glauben an Auctorität — Gl. an Unsichtbares.

**) Dio Chrys. or. 73. περὶ πίστεως. 74. π. ἀπιστίας — Vertrauen und Mistrauen im Leben.

Celsus, Julianus, die Manichäer (Aug. de util. cred.) redeten hiernach gegen den Glauben unter den Christen.

***) Theol. Plat. I, 25. Den Glauben setzt Proklus über das Erkennen, und findet in ihm: τὸ συνάπτειν τὰ πάντα κατὰ τὴν ἄκραν ἕνωσιν — Anders Plotinus: er stellt unter Anderem das Evidente (ἐναργές) der Demonstration und dem Glauben entgegen 5, 5, 2. Dagegen Jambl. myst. 5, 26 — τὴν περὶ τὸ φῶς πίστιν.

†) Auch Basilides scheint, wie Proklus, den Glauben als ein allgemeines Princip in der Natur, im Menschen nur durchgebildet, anzusehen. Drei Definitionen desselben b. Clem. Strom. 2, 3. 7. (Hierher besonders: μαθήματα ἀναποδείκτως εὑρίσκουσα καταλήψει νοητικῇ.) Die Valentinianer legten den Glauben nur den Schwachen bei.

††) Rpbl. VII. 533: vier Zustände (μοῖραι) des Geistes: ἐπιστήμη, διάνοια, πίστις, εἰκασία. (Unmittelbares, mittelbares Erkennen des Uebersinnlichen, des Sinnlichen. Diese beiden rechnet Plato zur δόξα, jene zur νόησις.) Auch Clemens stellt hieraus ἐπιστήμη, πίστις, εἰκασία zusammen.

Allein wir finden in der älteren Zeit und Kirche immer jene beiden anderen Begriffe vom Glauben herrschend, die, welche sich auf Offenbarung und Erlösungswerk beziehen *). Hierauf, und insbesondere auf jenes Verhältniss des Gemüthes zur göttlichen Offenbarung, wurden auch die Erklärungen vom Glauben gerichtet oder angewendet, welche bald aus dem gemeinen philosophischen Sprachgebrauche **), bald aus einigen biblischen Stellen (vornehmlich 2 Kor. 5, 7 und Hebr. 11, 1) gegeben wurden und im Gebrauche waren. Höchstens findet sich der Name des Glaubens noch in der allgemeinen Bedeutung, in welcher er eine fromme, Gottgefällige Gemüthsstimmung anzeigt.

Wo man aber der Vernunft ein Recht und Vermögen in göttlichen Dingen einräumte, legte man ihr ein Wissen, kein Glauben, bei. Einzelne wenige Beispiele anderen Sinnes gehörten einer Accommodation zum kirchlichen Formelwesen an ***).

*) Ausserdem werden γνῶσις und πίστις auch in der alten K. gebraucht von theor. und prakt. Religion (s. Basil. im Vor.), und von höherer und niederer Erkenntniss des Christenthums (unten b. Rel. und Theol.).

**) Den Gegensatz von Wissen, Glauben und Meinen führte Augustinus durch eine Verbindung platonischer und biblischer Formeln ein, und gewöhnlich bezog man in der Kirche auch hierbei den Glauben auf die Annahme der Offenbarung. Und diese Zusammenstellung wurde wieder bedeutsam neben die von Glaube, Liebe und Hoffnung gestellt; so dass der Glaube gewöhnlich in beiden dasselbe bedeutete.

Auch die Stelle Arist. soph. el. I, 2: δεῖ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα, wird in der Scholastik oft zugleich mit biblischen gebraucht; bei den Vätern Top. 4, 5, κριτήριον ἐπιστήμης — und zwei Stellen des Empedokles (bes. 304 Sturz.) bei denselben.

***) Cardanus und Bruno (Einl. i. d. Dogm. 69). Cam-

Hume zuerst nahm den Glauben (belief) in einer weiteren Beziehung, von der Vernunftüberzeugung überhaupt: wenn er gleich dabei das Wort nicht im edlen Sinne, auch nicht von einer ursprünglichen Menschenüberzeugung, verstand. So aber nahmen dann, aber verschieden, Kant und Jacobi den Glauben; und durch sie ist jener Gebrauch in die gemeine Sprache der Kirche und der Philosophen übergegangen *): Einige bezogen den Glauben, auch nach dieser Bedeutung, auf eine Art von Offenbarung **). — Auch Diejenigen, welche den Grund aller Religion im Glauben annehmen, fassen denselben in einer von jenen oben erwähnten drei Bedeutungen.

2. Unter den aufgeführten Ansichten von der Religion sind es besonders die drei, bei denen oft ein solches Misverständniss und eine Verwechselung Statt gefunden hat, wie sie oben bezeichnet wird (des Grundes mit Organ oder Thätigkeit): die vom Gefühle, Selbstbewusstsein und Anschauung.

panella giebt dem Begriffe vom Glauben eine weitere Bedeutung, dem der Magie gemäss, welchen er ausführt, de sensu rerum et magia.

*) Im Sinne jenes (aber auch auf die Offenbarungslehre mit bezogen): Krug Pisteologie, oder Glaube, Aberglaube und Ungl. L. 825. Dieses: F. Ancillon üb. Glauben u. Wissen in der Philosophie. Berl. 824.

Mehr von Religion und Philosophie überhaupt handelt Görres: Glauben und Wissen. München 805.

**) Wizenmann ob. erw. Resultate u. s. w. Die Schrift: Rechtfertigung des Glaubens, e. Versuch z. Ehre des Christenthums: zugleich ein Wort für die Jacobi'sche Philos. des Glaubens. Essen 820. Weit bedeutender, aber in gleicher Begriffsvertauschung geschrieben ist: Heinroth's Pisteodicee — L. 820.

Denn bei der ersten denken auch Viele nur das, dass die erste Offenbarung der Religion im Gefühle eintrete; bei der zweiten, dass der Mensch das dunkel in ihm Liegende zur Vorstellung und Klarheit zu bringen habe: bei der dritten, dass die Art, in welcher die religiösen Idee'n zum Bewusstsein kommen, sich entweder in einer unmittelbaren, einfachsten Erkenntniss*), oder in Betrachtung der Welt und des Lebens aus einem höheren Standpuncte (demselben, was die Friesische Lehre Ahndung genannt hat) darlege.

5.

Auch bei der Frage nach dem Ursprunge der Religion, und ob sie in dem geistigen oder in dem praktisch-sittlichen Leben ihren Beginn und ihr Gedeihen finde? hat sich sowohl die Philosophie, als die Theologie der neueren Zeiten getrennt und häufig misverstanden [1]). Aber in der ganzen Auffassung und Behandlung der Religion führt die Geschichte der Glaubenslehre zweierlei Uebertreibungen der theoretischen und der praktischen Ansicht auf: die Eine mag man die Scholastik nennen, die andere wird Mystik genannt [2]).

1. Die Meinungen und die Misverständnisse

*) Für eine solche Erkenntniss ist der Name, Anschauung, von Altersher, besonders auch bei den Platonikern, sehr gangbar gewesen. Visio Dei des Scotus.

Dieselbe Zweideutigkeit liegt in dem Gedanken, die Religion gehöre nicht einem einzelnen Vermögen, sondern der Gesammtheit derselben an.

bei dieser Frage *) gehen eben so wohl die Ethik, als die Religionslehre an. Man muss die Ansichten wohl unterscheiden: jene, welche zu dem im Vorigen Besprochenen gehört, dass Religion in der sittlichen Anlage des Menschen ihren Grund habe (und dieses kann wieder **) entweder so aufgefasst werden, dass das Uebergewicht mehr auf Seiten der Religion sei — das Sittengesetz als eine erhabene, in das Uebersinnliche gehörige, Idee gedacht werde — oder so, dass die Religion als ein, durch das moralische Bedürfniss hervorgerufener, Glaube angesehen werde); und die hierher gehörige, dass das sittliche Leben allein den Menschen zur Religion bilde und in ihr fördere. Es hat sich auch hier oft die Inconsequenz gefunden, dass die Vertheidiger dieser Ansicht sonst das Wesen der Religion ganz theoretisch auffassten.

Ohne dass die alte Kirche die Begriffe hierbei strenger bestimmte und sonderte, auch ohne dass sie Würdigkeit und Fähigkeit unterschied; war sie doch von jeher, selbst schon nach Matth. 4, 8 ***), dieser Ueberzeugung, dass das reine Herz und

*) In der Kirche und der gewöhnlichen Religionsgeschichte hat die Untersuchung vom Ursprunge der Religion einen anderen Sinn. Vornehmlich wird bei ihr mehr an Religionsbegriffe und in der Menschengeschichte gedacht.

**) Diese Differenz findet in der Kantischen Schule, ja in den Schriften desselben selbst, Statt.

***) Chrysost. (Hom. 15) und Theophylaktus zu d. St.: die ὄψις θεοῦ Gotteserkenntniss. Zweideutig sind Stellen, wie Vit. Anton. 73: der Glaube stammt aus dem Gemüth (ἀπὸ διαθέσεως ψυχῆς). Aber dorthin gehen das πρᾶξις ἐπίβασις θεωρίας Gregor's von Nazianz, und seine Erklärungen über die Tugend als Grundlage der Erkenntniss: (vgl. Ullmann 170 ff.)

das wahre höhere sittliche Leben zur Religion bilde. Die alte Kirchenlehre vereint sich hier mit Lehren edlerer philosophischer Schulen, vornehmlich dem Platonismus, welchem Jacobi gefolgt ist *). Auch lag, wie bei dem Letzten, oft eine besondere Bedeutung darin, dass Leben, also Erfahrung und That, für die Religion weihe und bilde.

Der Pietismus fand mit ähnlichen Formeln grossen Widerspruch **). In der That lagen auch

das, soviel Erkennen als wir uns absterben," Aug. D. C. I, 2 u. And., wenn gleich auch hier die Väter zunächst gewöhnlich an das Christenthum dachten. Es gehören endlich hierher auch die gangbaren Aeusserungen derselben, dass die Religion durch die Sittenlosigkeit der Menschen verdorben worden sei (vgl. Art. Offenbarung): theils nach den Theorie'n der alten Zeit vom λόγος, als zugleich theoretischen und praktischen Princip, theils nach Röm. 1, 18 ff. (vgl. Tholuck das.) u. and. Stellen.

Nur anscheinend widersprechen solchen Aeusserungen diejenigen, welche die Tugend als Werk und Folge der Gotteserkenntniss darstellen. Theodoret Eingang z. Röm. 12. (Hauptsache, Glauben und Erkennen: δεῖται δὲ ὅμως αὐτη πρακτικῆς ἀρετῆς u. s. w.) August. C. D. 5, 10: male vivitur, si de Deo non bene creditur u. s. w. Die Clementinen verbinden (hom. 1) Tugend, Unsterblichkeitsglauben, Gottesglauben, als in Wechselwürkung bestehende Eigenschaften.

*) Pascal's berühmtes Wort: die göttlichen Dinge müssen geliebt werden, dass man sie erkenne — gehört eben dahin (es war nicht neu: Hildeb. tr. 21 und Bernard. in cant. 8: tantum Deus cognoscitur, quantum diligitur): bei ihm ist es übrigens mehr mystisch, als praktisch. Vgl. Pens. 21 (Gott durch Empfindung und unmittelbare Einsicht zu erkennen.) 28 (Summe des Glaubens: Gott dem Herzen fühlbar) 31 (Ordnung des Herzens, im Gegensatze zur Ordnung des Geistes) u. a. Hierzu viele Parallelen aus unseren Mystikern: vgl. Geiler von Ammon 51 and.

**) J. Sam. Stryck Licht und Recht. Halle 704. Hossbach Spener II. 178. 180 and.

ihm die allgemeinen Gedanken zum Grunde, welche wir hier erörterten. Aber die Lehre dieser Partei entwickelte sie im beschränkteren Sinne, so, dass sie darauf hingewendet wurden: Glauben und Gotteserkenntniss könne nur durch göttliche Einwürkung auf das Gemüth (in der Wiedergeburt) gedeihen, und, die geistliche Erfahrung führe durch das Gefühl der Sünde und der Erlösung hindurch zur religiösen Ueberzeugung.

2. Die Uebertreibung der theoretischen Religionsansicht, welche man oft mit jenem allgemeinen Namen, Scholastik, bezeichnet *); ist uns in der Scholastik, in der engeren, historischen Bedeutung, und in dem Dogmatismus der späteren (philosophirenden und kirchlichen) Theologen in den vielfachsten Gestalten erschienen. Ja es ist der Hauptgedanke der Dogmengeschichte, die Hinneigungen, die Entstellungen und die Kämpfe darzustellen, welche sich auf jene Richtung des religiösen Lebens bezogen haben: in denen die Kirche sich vom Evangelium und ihrem ursprünglichen Sinne entfernt hat, und zu demselben nach und nach wieder hinstrebt.

Auch haben wir die Mystik, die Ueberspannung der entgegengesetzten Richtung, in jeder Art und Form kennen gelernt: und wir haben hier nur das bisher Gesagte zusammen zu fassen und theilweis auszuführen **).

*) Richtiger als mit dem der Gnostik: da deren Charakter doch zu eigenthümlich, auch neben der ὅλων ἐπίγνωσις doch die Erlösung in einem umfassenden Sinne als Endzweck der Menschen und als das Wesen von Religion und Evangelium gedacht wurde.

**) Geschichte der Mystik in den oben erwähnten Bü-

Wird die rein-praktische Religion in dem Gemüthe überwiegend; so fasst sich das religiöse Leben, alles Vorstellen und alles Streben verschmähend *), in einem unmittelbaren Verhältnisse zur Gottheit: dieses macht den eigentlichen Charakter der Mystik aus **). Immer aber wird diese Auffassung, wenn sie festgehalten und durchgeführt wird, zu einer Passivität des Gemüthes: und es liegt nur Eine Verschiedenheit unter den Erscheinungen der Mystik darin, dass entweder jenes Gefühl der Unmittelbarkeit des Verhältnisses zur Gottheit, oder die Gefühlspassivität in der Seele vorherrscht ***). Aber es giebt noch manche andere Trennungspuncte unter den Mystikern.

Die mystischen Zustände sind nämlich ent-

chern von Arnold, Colberg, Tholuck, Heinroth und Anderen.

Vgl. Lücke Abhh., Stäudl. u. Tzsch. Archiv II. 1, Nr. 3. 4. Fries üb. Tradition, Mystik und gesunde Logik: Studien 1810. 352 ff.

*) Die Urmystik in der chr. Kirche, die des Dionys. Areopag., hat (wie in ihr auch ein eigenthümlicher Gebrauch des Namens, mystisch, Statt findet), so mit der späteren Mystik nur das Negative gemein: das nicht wissen Wollen — μυστικόν dem γνωστικόν entgegengesetzt: myst. th. 1: welches der Schriftsteller in seiner platon. Weise (das ἀνούσιον und ὑπερούσιον deutend) durch das fortgehende Hinwegnehmen weltlicher Begriffe vom Wesen Gottes, ausführt.

**) Oben 476.

***) Will man einen allgemeinen Unterschied der Mystik in der griech. und lat. Kirche, so wird dieser richtiger angenommen, als der im Vorherrschen der Anschauung und des Gefühles (Heinroth).

weder vorübergehend (Ekstasen), oder bleibend (Lebensmystik). Die Mystik wird ferner entweder mehr als Mittel, oder als Endzweck des höheren Lebens aufgefasst: in jener Art ist sie immer mit der Askesis verwandt gewesen *).

Ferner wird ein unmittelbares Verhältniss zu Gott entweder mehr in dem Sinne angenommen und in der Art empfunden, dass das Gemüthsleben ein unmittelbares Werk Gottes (unctio) sei **), oder so, dass es sich unmittelbar auf Gott richte, beziehe (Leben in Gott). Jene Passivität wird entweder mehr physisch, oder mehr moralisch aufgefasst und empfunden ***). Endlich wird die Mystik zur Theosophie †), wenn sie einen speculativen Standpunct über ihren Zuständen einnimmt und sich mit Philosophemen der Schulen verbindet. — Im Pantheismus geht sie eigent-

*) Daher so viele Formeln Asketen und Mystikern gemein sind (3 Wege der Mystiker wie der Asketen, auch nach Dion. Ar.; und dieser nahm sie aus den Mysterien). Görres oben erw. Vorr. zu Suso spricht höchst treffend über die mystischen Zustände: nur mussten sie lediglich als imaginirte, nicht als würkliche, aufgeführt werden.

**) 1 Jo. 2, 20. Auch Inspiratio, infusio bei Bernh. (Cant. 1. 18 and.) — Christus, die wesentliche Wahrheit: nach Arnold der myst. Hauptgedanke.

***) Vernichtung durch das Göttliche — Aufgeben sein selbst in dasselbe.

†) Das Wort θεοσοφία vom Porphyrius eingeführt — Euseb. P. E. 4, 6. Dion. Ar. myst. th. 1.

Des Malebranche Theosophie (oben 643) in Gott sehen bedeutet aber auch, und selbst bei Malebr., nicht nur im unmittelbaren Zusammenhange mit Gottes Kraft und Geist, die Dinge erkennen, sondern auch (objective) in den göttlichen Idee'n.

lich aus sich heraus: denn wahre Mystik setzt doch immer den Gegensatz von Gott und Welt voraus.

Alles dieses aber ist wieder in mannichfaltigen Formen erschienen; und in dem Gebrauche einiger kirchlich gangbaren Namen (wie Fanaticismus, Enthusiasmus)*) zeigen sich in der That Spuren davon, dass man schon vormals diese Mannichfaltigkeit erkannt habe. Vornehmlich findet sich eine grosse Verschiedenheit darin, wie die mystische Passivität Statt hatte. Als altprophetische Willenslosigkeit, als Gemüthsstille (wieder in verschiedenen Graden), als Sehnsucht**), endlich als moralisches Selbstaufgeben, im höchsten Grade der geistliche Tod genannt. In der edelsten Gestalt trat sie, jedoch die der letzten Art besonders, als Liebe Gottes auf***). Ein grosser Gedanke, im Platonismus mehr speculativ†), durch die biblische, besonders durch die Johanneische Sprache moralisch aufgestellt: die Mystik legte in ihn eben die Vorstellung von Selbsthingabe, Aufopferung, um in Gott zu leben ††). Die kirch-

*) G. G. Zeltner. breviar. controvv. c. enthusiastis et fanaticis. Alt. 724. 8.

**) Jene, der spanische und Quaker'sche Quietismus. Sehnsucht: Bern. ep. 18: quaerere per desiderium: nach Dan. 10, 11. 19, nannte sich Fenelon vir desideriorum.

***) So Fenelon Vorr. zu den maximes — die Liebe Gottes sei der mystische Hauptbegriff. Bernard. de diligendo Deo (nicht von ihm, aber bedeutend sind de amore Dei III). Rai. Lullus de arte amativa und de philosophia amoris u. s. w.: besonders auch Franz v. Sales.

†) Philo (de Abr. 373) deutet den Glauben Abraham's auf den θεῖος ἔρως — Dieser Name wird nur vom Dion. Ar. wieder gebraucht: sonst in der Kirche neben ἀγάπη nur noch πόθος.

††) Auch das γίγνεσθαι θεὸν ist nicht ausser Gebrauch

lichen Fragen und Zweifel seit dem Ende des 17. Jahrh. über sie und über die Möglichkeit der reinen Gottesliebe; gehörten mehr auf das Gebiet der Sittenlehre, und es drückte sich in ihnen der Kampf zwischen reiner Sittlichkeit und kirchlichem Eudämonismus aus. Es liegt eine unendliche Fülle von Stoff und tiefgeschöpften Gedanken, und ein weites Feld für geschichtliche Forschung und Anordnung in der Geschichte der Mystik und der einschlagenden Begriffe.

Die allgemeine Geschichte hat hierauf schon hingewiesen, aber auch überall gezeigt, wie sich die Mystik noch als innerliches Leben und als die praktische Religion oder Religionslehre, in der Kirche bewegt und ausgesprochen habe.

Anmerkung. Der Unterschied, welcher in der neueren Zeit zwischen Religion und Theologie gemacht worden ist, gehört, auf solche Weise gefasst *), dieser Zeit allein an: aber ähn-

auch in der orth. Kirche geblieben. Clemens von Rom, von Alexandria (θεὸν ἀποτελεῖσθαι), Gregor von Nazianz: anscheinend aus dem Gebrauche der Schrift von Gottes Bilde, eigentlich aber auch platonisirend.

*) Im älteren gemein-kirchlichen Sprachgebrauche standen die Worte, theologia und religio, oft neben einander, wie Wissenschaft und Kirchenthum, wie in Erasmus Worten (b. Argentré II in.): Facultas Paris. eam semper in re theologica non aliter principem tenuit locum, quam Ro. sedes christianae religionis principatum.

Wir sprechen hier nicht von dem Namen der Theologie in der Kirche. Nur ist zu bemerken, dass im Gebrauche desselben drei Bedeutungen Statt gefunden haben: Sprechen von Gott (θεολόγος, gleichgeltend mit προφήτης), Untersuchung oder Darstellung des Göttlichen, und (völlig misbräuchlich) die Lehre vom Logos, und was mit

liche Gedanken hat man in der Kirche immer, wenn auch in anderer Form, ausgesprochen. Denn, verstand man mit Semler*) darunter allgemeine christliche Ueberzeugung und wiederum menschliche Meinungen und Dogmen der Kirche; so ist dieser Unterschied von Altersher gedacht worden, am klarsten freilich immer von denen, welche im Widerspruche mit Kirche und Dogma standen: ja es führte auch der zweideutige Unterschied nothwendiger Lehren, und die es nicht wären, von welchem weiterhin, oft dahin. Umgekehrt, als jene neueren Theologen, stellen die Alexandriner die γνῶσις höher als πίστις, indem sie dieselben bald nur als verschiedene Auffassungsarten, bald auch nach Gegenstand und Quellen unterschieden **).

dieser zusammenhing. Die zweite kam aus dem Römischen Gebrauche (August. C. D. 6, 5. 8, 1) als die herrschende in den des späteren kirchlichen Abendlandes. — Nach der dritten konnten sich rel. und theol. auch wie das Allgemeine und Besondere unterscheiden.

*) Semler, Vs. e. freieren Lehrart u. s. w. 13 u. sonst. In seiner Weise bestimmen Heilmann, die Beitrr. z. vernft. Denken, XII. 78 ff. u. A., den Unterschied.

**) Der Alexandrin. Unterschied zwischen πίστις und γνῶσις ist nur im Allgemeinsten leicht aufzufassen. An unzähligen Stellen nennt Clemens das Wissen das Höhere und das, auf den Glauben Gegründete. (Am vollständigsten diese b. Guerike 127 ff.) Allein fast durchaus scheint er den Glauben nicht auf die Schrift zu gründen (vgl. Strom. 1, 20. er bedarf des Herren Lehre nicht; 3, 5: er beruht auf Angestammtem). Daher denn auch wohl die παράδοσις, aus welcher die Gnosis schöpft (Str. 7, 10) keine geheime, sondern die Schriftlehre ist. Kurz, der Glaube des Clemens ist das allgemeine Gottesbewusstsein im Menschen: das Wissen die Entwickelung desselben (τελείωσις): bald einfacher, bald tiefer schöpfend (dieses im vollendeten Gnostiker).

Die mehr kirchlichen Theologen unterschieden Religion und Theologie nur in der Form, als das weniger und mehr Genaue, Gründliche der Erkenntniss. Diese Unterscheidung ist so alt als der Einfluss der Wissenschaft auf die christliche Erkenntniss *).

Ferner haben auch neuerlich diejenigen, welche die Religion lediglich als Angelegenheit des Gemüthes und Lebens ansahen, die Theologie als Erkenntniss des Göttlichen und als Lehre von ihm aufgefasst **). Es ist dieses derselbe Unterschied, welcher im Vorigen als die zwiefache Ansicht von der Religion bezeichnet wurde. Aber auch hierbei wurde die Theologie bald in einem Sinne genommen, welcher ihr zum Nachtheile gereichte, als wie das Verdunkeln des Gemüthslebens von Sei-

Jene einfachere scheint Clemens mehr unter ἐπιστήμη, diese mehr unter γνῶσις zu verstehen.

Weniger bestimmt redet Origenes von Glauben und Erkenntniss. Ihm scheint diese mehr eine Angelegenheit des Gemüths in seiner ganzen Thätigkeit zu sein. To. 19 in Jo. 1: τὸ ἀνακεκρᾶσθαι καὶ ἡνῶσθαι — ein Verschmelzen mit der Wahrheit, mit dem λόγος.

*) C. C. Tittmann. de discrim. theol. et rel., Opuscc. th. 539 ff.

**) Ammon's Erklärung. Aber sie liegt auch bei de Wette zum Grunde: über Religion und Theologie: Berl. 821. 2. A. Bei Schleiermacher (Encyklop. u. a.) erhält die Theologie mehr praktischen Charakter, auf die Wissenschaft und Thätigkeit des Geistlichen bezogen.

Ausser dem Gegensatze mit der Religion und im weiteren Sinne wurde der Name auch oft (aber nur in der neueren Schulsprache, seit dem 17. Jahrh.) von Gotteserkenntniss überhaupt, daher denn auch wohl in Beziehung auf Gottes eigenes Wissen, gebraucht.

ten eines unruhigen oder übermüthigen Verstandes; bald in einem edleren, dass die Theologie Selbstbewusstsein, Klarheit, Wissenschaft bedeutete. Auch dieses, in der Natur der Sache und des Menschen gelegen, zeigt sich so von alten Zeiten her, in mannichfachen Formen ausgesprochen. Bei den Scholastikern in denselben Worten, Theologie und Religion.

II. Artikel. *Von Christenthum und Offenbarung.*

6.

Gerade die Grundbegriffe der christlichen Religionslehre sind spät in der Kirche zur Erörterung gekommen; und unter diesen wieder am spätesten der vom Christenthum überhaupt [1]). Im Allgemeinen aber hat er gleiche Geschicke mit denen von der Religion gehabt: auch er ist von der praktischen Auffassung ausgegangen, und die neuere Zeit hat sich dieser wieder überwiegend zugewendet [2]). Die biblische Idee vom Reiche Gottes, im kirchlichen Leben und in den Lehren und Schulen alter Zeit sehr gemisdeutet und verkannt; ist unter uns nun mit Recht als der wahre Begriff von Sinn und Bestimmung des Christenthums erkannt worden [3]).

1. Die Abstraction, welche nach der Bedeutung des Christenthums selbst forschte, ge-

hörte nicht in die christliche Urzeit: denn diese dachte dasselbe nicht ausser seinen Formen in Lehre und Leben, und es lebte in ihm. Wollen wir daher erfahren, was jene Zeit über diesen Gegenstand gedacht habe: so müssen wir vornehmlich in den Geist ihres christlichen Denkens und Lehrens eingehen. Doch in polemischer Beziehung, am meisten im Widerspruche mit gnostischer oder orthodoxer Befangenheit, sprachen Einzelne früher und später auch ausdrücklich über Bedeutung und Bestimmung des Christenthums, und eben in dem praktischen Sinne. Manche solche Aeusserungen aus alten Zeiten sind freilich zweideutig: denn in der Erklärung, dass Evangelium und Tugend, Christ und Rechtschaffener, nothwendig beisammen seien, liegt nicht geradezu, dass jenes in die Sittlichkeit oder überhaupt in die praktische Bedeutung aufgehe *).

*) Zu den, von Münter (DG. I. 102 ff.) zusammengestellten Aeusserungen lassen sich unzählige andere hinzusetzen. Hier mögen neben zweideutigen, wie im κήρυγμα πέτρου, Clem. Strom. 4, 3 (ἡμεῖς, οἱ καινῶς θεὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι, χριστιανοί), und beim Arnob. adv. gent. 1, 25. 27. und den bekannten: Tert. apol. 21. (Sectae et nominis census: Deum colimus per Christum) Orig. c. Cels. 8, 2 (πᾶσα ἡ ὑπόθεσις der Christen, Gottesglaube und Lehre und Verheissungen der Vergeltung), Eus. H. E. 1, 4. (Name des Christen bedeutet Tugend und Gottesfurcht) vgl. 3, 3. — solche erwähnt werden, wie Iren. Fragmm. 343 Ben., aus den διαλέξεις, in plat. Form: die Sache (ἔργον) des Christen ist nichts Anderes als μελετᾶν ἀποθνήσκειν. Greg. Nyss. τί τὸ χριστιανῶν ὄνομα (auch in den Höschel'schen Opuscc. Greg. 593): θείας μίμησις φύσεως. — Doch es liegt die ursprüngliche, praktische Ansicht des Christenthums in der gesammten Denkweise des kirchlichen Alterthums.

Mehr zufällige Aeusserungen sind die der Apologe-

2. Das, was eben bemerkt, gilt auch von einem grossen Theile der kirchlichen Schriftsteller späterer Zeit: und sogar die entschiedensten Dogmatiker haben sich oft so ausgesprochen, als erscheine ihnen das Christenthum nur wie eine Sache des Lebens. Aber bei Männern aller Parteien waren es immer die freiesten, edelsten Gedanken, welche das Christenthum so darstellten.

Entschiedener in die praktische Idee lenkte ebensowohl die Schriftforschung auf historischem Wege hin, als klare und tiefe Einsicht in das Wesen der Religion oder auch mystische Denkart *). Die, welche jene Idee nicht in derjenigen biblischen Form aussprachen, welche sogleich dargestellt werden wird, haben sich dabei mannichfacher, nicht immer passender Ausdrücke bedient. So: das

ten über das Wesen der Christen (χρηστοί) und des Christenthums, als ein nur moralisches. — Der kirchliche Ausdruck von diesem, καινὸς νόμος, νομοθεσία (Segaar. exc. 3. ad Clem. quis dives, 406 ff.) bedeutet ebensowenig, als wenn auch die am meisten praktischen Lehrer der Kirche das Evangelium die höchste Philosophie nennen.

Merkwürdig ist des Faustus praktische, der dogmatischen Ansicht vom Christenthum durchaus entgegengesetzte, Ansicht: August. c. Faust. 5, 1.

*) Vgl. die, Grdz. d. bibl. Th. 46 Erwähnten: aber es ist unnöthig, einzelne Aeusserungen (auch inconsequente: vgl. neben den Dogmatikern, Hamann in Jacobi's Werken IV. 3. 43) und Schriften dieser Art (s. bes. C. Weiller: was ist Christenthum? Kl. Schrr. I. 310 ff.) aufzuführen: es ist die eigentliche Lehre der Zeit. Dem Princip nach so auch und vortrefflich: E. Diodati essai sur le christianisme. Gen. et Par. 830. 8. Dreifache Ansicht des Chr. bei Novalis a. O. 290.

Aus älteren Zeiten möge nur noch Leibnitz hier stehen, Opp. V. 142: Constat, primarium Christi scopum fuisse potius inspirare voluntati sanctitatem, quam intellectui immittere notiones veritatum arcanarum.

Christenthum sei eine Anstalt *) — oder eine Kraft — ein Geist — eine Idee — eine Epoche für die Menschheit. Der Kantische Rationalismus fasste diese Ansicht zu beschränkt von einer blossen Tugendlehre im Evangelium.

Alles dieses sollte dem Gedanken entgegenstehen, dass es Lehre sei. Aber Einige dachten bei diesem Gegensatze gegen die Lehrbedeutung des Christenthums, auch mehr nur daran, dass das Evangelium keine neue, eigenthümliche Lehre gegeben habe, sondern Etwas aus dem Judenthum **) oder aus der allgemeinen Menschenüberzeugung wiederholt, und nur auf gewisse Weise eingeführt. So dass sie es hiermit immer als eine Religionslehre ansehen konnten. In solchem Sinne stimmte dann diese Frage oft mit der überein: ob Christus habe eine Kirche stiften wollen? (einer sehr vieldeutigen); und mit der, vielfach sonderbaren: ob oder warum Christus nicht seine Sache auf heilige Bücher von sich selbst zu gründen beabsichtigt habe? Von beiden wird an anderen Stellen zu handeln sein.

3. Es kann nur beim ersten Anblick auffallen, dass gerade diejenige Idee, welche im N. T. als Mittelpunct der Lehren und der Sache Christi erscheint, in der Kirche so lange an die Seite gesetzt, oder verdunkelt worden sei: die vom Reiche Gottes. Wie die Zeitgenossen Jesu sie in jüdi-

*) Anders als gewöhnlich, gebraucht Garve diesen Ausdruck: das Christenthum als Lehrgebäude und als Institut betrachtet: Vermm. Aufss. II. 289 ff.

**) In diesem Sinne z. B. die Schrift: vom Zwecke Jesu u. s. Jünger. 16 ff.

schem Sinne misdeuteten, so that nun dasselbe meistens die Scheu vor dem Judenthum. Denn der Chiliasmus bemächtigte sich der Idee*), sie auf seine Weise auszuschmücken und auf eine nahe, irdische Zukunft anzuwenden. In der Kirche, welche ihn und seine Sprache verwarf, wurde der Name fortwährend lediglich auf das himmlische Leben gedeutet **), und nur in der Anwendung N. T.licher Stellen spricht uns hin und wieder ein anderer, moralischer Begriff an***).

*) Vgl. über Barnabas oben S. 101, und was unten in der Geschichte des Chiliasmus zu bemerken sein wird.

**) Hierbei gebrauchen die Väter das βασ. τῶν οὐρανῶν noch lieber als β. τοῦ ϑεοῦ. Besonders in den Pelagian. Streitigkeiten wurde diese Bed. des regnum Dei und coeleste wichtig. — Aber auch das Geisterreich heisst in der alten K. βασιλεία τῶν οὐρανῶν, Just. M. b. Methodius u. A.

Die oft wiederkehrende Erklärung der VV., besonders Chrysostomus, dass das Gottesreich in der Parusie Christi bestehe, geht eigentlich auf die Formel ἔρχεσϑαι τὴν βασ. ϑ. Cf. Tert. Marc. 4, 35: in adventu regnum ejus substantialiter revelabitur.

***) So wieder vorn. beim Chrysostomus: daher denn auch Suicer Art. βασιλεία sich in der Darstellung des moralischen Begriffes vom Gottesreiche auf Stellen von diesem beschränken muss. Allein jener moralische Begriff ist doch bei den Vätern, wie bei den praktischen und mystischen Theologen späterer Zeit, immer ein anderer, als der eigentliche biblische. Er bedeutet das Erfülltsein, Bewegt-, Regiertwerden des inneren Lebens durch Gott. Daher das Gottesreich vornehmlich bei den einzelnen Menschen angenommen wird.

Evagr. (oben 756): Βασ. τ. οὐρ. ἐστιν ἀπάϑεια ψυχῆς μετὰ γνώσεως — Βασ. ϑεοῦ ἐστι γνῶσις τῆς ἁγ. τριάδος u. s. w. Ist hier ein Unterschied zwischen jenen beiden?

Auch gehören nicht her die Bezeichnung der Christengemeine durch Worte, welche überhaupt einen Staat bezeichnen (Gesellschaft, Anstalt, πολιτεία, das Leben in ihr): auch nicht die civitas Dei Augustin's. Diese, sofern sie auf

So ist es in der That bis in die neueren Zeiten geblieben. Man ahndete nicht die hohe Bedeutung, welche der Name im Urchristenthum gehabt hatte: aber man fand ja auch ganz etwas Anderes in der christlichen Sache, als was dieser Name ausspricht. Nur Etwas davon lag in den Grundsätzen der Protestanten von der unsichtbaren Kirche. Fortwährend blieb der Name und die Hoffnung vom göttlichen Reiche den Mystikern *), und mehr noch, aber in anderem Sinne, den Fanatikern **) überlassen.

Wie sich überhaupt im reinen Pietismus die Mystik sittlich-biblisch auszubilden und aufzu-

Erden bestehen sollte, hatte ihren Namen theils im Gegensatze zu den weltlichen Staaten, theils zu dem Gottesreiche, eben nach der gangbaren kirchl. Bedeutung, zum himmlischen Leben: und in diesem wurde wieder der biblische Begriff und der platonische πόλις ἐν λόγοις κειμένη vermischt. — Bonifac. 2. Hom. von den beiden Reichen u. s. w.

Merkwürdig ist das Untereinanderliegen der Bedeutungen bei den Commentatoren und den Lexikographen späterer Zeit: vgl. Zonar. 374.

*) Bernard. de gr. et lib. arb. 4. Bona — Wessel — Fenelon — Arnd.

Auch Erasmus und Luther gebrauchen den Namen oft von der geistigen Bedeutung des Evangelium und im Gegensatze zur Römischen Kirche. — Ein Seitenstück zu Dräseke vom Reiche Gottes, aus alter Zeit, ist die Predigtsammlung von M. Crusius, griechisch übersetzt herausgegeben: πολίτευμα οὐράνιον ἤτοι κατηχητικαὶ ὁμιλίαι — Tüb. 587. 4.

**) Wiederherstellung der Dinge, nicht blos Auferstehung, sei das Gottesreich: steht schon Quaestt. ad Orth. 120. Stinstra von Christus Königreiche — Dippel, Christenstaat auf Erden. 1700.

stellen suchte; so geschahe es auch bei diesem Begriffe. Die „Hoffnung besserer Zeiten," der sogenannte chiliasmus subtilissimus (S. 651) *), war die Idee des Evangelium vom Reiche Gottes.

Aber bei keinem Gegenstande zeigt sich so, wie bei diesem, das glückliche Zusammenwürken besserer Gesinnung, freier Wissenschaft, sinniger Schriftforschung. Denn durch alles dieses musste die Anerkenntniss jenes Namens in seiner vollen und tiefen Bedeutung, in neuerer Zeit erfolgen. Der christliche Sinn strebte tiefer, als das Dogma es gab und als der Deismus es bestritt, die Philosophie erkannte das Tiefe und Grosse in der Idee vom Reiche Gottes **), sowohl ihrer an sich, als ihrer im Gegensatze zur Kirche: die Schriftforschung arbeitete den Begriff aus den mannichfachen Formen der Schrift heraus ***).

Wie nun derselbe so unter uns anerkannt worden ist †), offenbart sich an ihm auch auf lehr-

*) Spener's Beleuchtung der Hoffnung künftiger besserer Zeiten. 1693. Ueber diese Schr. und über Luk. 18, 8 wurden die Streitigkeiten weiter geführt.

**) Kant und Fichte wendeten zuerst den Begriff an: jener indessen noch zu sehr nur accommodirend, edler und tiefer fasste ihn Fichte auf. Aber auch Hobbes (Leviathan. 33 al.) nimmt jenen Begriff als den Hauptbegr. des Christenthums, freilich nur auf seine Weise.

***) Semler fand nur noch eine jüdische Accommodation darin: Gottesreich, der Engelherrschaft entgegengesetzt.

†) Unter Anderen J. J. Hess von dem Reiche Gottes, ein Vers. über den Plan der göttlichen Anstalten u. Offenbarungen. Zür. 796. II. Dess. Kern d. Lehre vom R. G. nach Anleitung des bibl. Geschichtsinhaltes. Ebd. 819. Vgl.

reiche Weise die Unsicherheit und der Selbstwiderspruch in der dogmatischen Ansicht und Behandlung vom Christenthum: indem auch diejenigen, welche sich zu jener hielten, doch jenen Gedanken entweder als die Idee des Evangelium angesehen, oder ihn doch wenigstens als praktische Theologen festgehalten haben *).

7.

Auf eine göttliche Offenbarung führte die christliche Kirche natürlich von Anbeginn das Christenthum zurück. Allein sie dachte in langen Zeiten nicht daran, den Begriff von Offenbarung zu bestimmen: und sowohl in Beziehung eben auf das Christenthum als im gewöhnlichen Gebrauche wurde er sehr verschieden gefasst [1]). Dieses fand selbst in den scholastischen Zeiten Statt: auch der Unterschied von unmittelbarer und mittelbarer Offenbarung wurde in ihnen noch nicht aufgestellt [2]). Absichtliche Ausdeutung des Offenbarungsbegriffes ist erst durch Spinoza eingeführt worden; und sie hat sich in neuerer Zeit in grosser Mannichfachheit [3]) neben den Bestreitungen der Offenbarung überhaupt [4]) erhalten.

Grdz. d. bibl. Th. 147 ff. F. F. Fleck de regno divino liber exeg. histor. L. 829.

*) Auch die kathol. Kirche hat es im freieren Sinne ge-

*) 1. Die Clementinischen Homilie'n sind gewiss das einzige Buch aus der ganzen Zeit bis auf Spinoza, welches die Absicht hatte, den biblischen, höheren Begriff von Offenbarung herabzudeuten **). Sonst aber findet sich überall bis dorthin in der Kirche nur eine grosse Verschiedenartigkeit von Offenbarungsbegriffen, mehr und weniger so, wie es in Sinn und Sprache der h. Schrift selbst lag.

Die Bedeutung von Offenbarung, nach welcher man unter ihr die Erscheinung und das Werk Christi selbst verstand (vielleicht die gewöhnlichste im chr. Alterthum) fand sich damals gewöhnlich nur so, dass man nicht an besondere Belehrungen dachte, welche hierbei gegeben worden wären, sondern nur an ein Hervortreten des Göttlichen in Welt und Menschenleben ***). War von göttli-

than (F. Brenner freie Darst. der Theologie in der Idee des Himmelreiches. Bamb. 813 ff. III). Schwerer müsste es der streng Römischen fallen — man müsste denn z. B. Joh. 18, 37 νῦν — mit Augustinus (tr. 115), welchem La Mennais beitritt (hinc, non hic) deuten wollen, oder mit Maistre (nunc quidem); und auf ähnliche Weise die Stellen gleichen Sinnes und gleicher Art.

Zuviel Dogmatik wird unter uns aus jenem Begriffe entwickelt von F. Theremin: Die Lehre vom göttlichen Reich. Berl. 823.

*) Auch die Geschichte der Lehre von Offenbarung ist bisher nur in einzelnen Beziehungen behandelt worden.

**) Homil. 17, 8. 18, 6: τὸ ἀδιδάκτως μαθεῖν ἀποκάλυψίς ἐστι. Das Herz des Menschen enthält σπερματικῶς alle Wahrheit. — Aeusserliche Offenbarung (τὸ ἔξωθεν δηλοῦσθαι, οὐκ ἀποκαλύψεώς ἐστιν, ἀλλ' ὀργῆς (deutet auf Entfernung des Menschen von Gott hin).

***) Besondere Bedeutung liegt im φανερὸς θεός von Chri-

cher Belehrung die Rede, so verstand die alte Kirche gewöhnlich die durch Jesum und durch die Schrift darunter, ohne Art und Grad des göttlichen Einflusses genauer bestimmen zu wollen. Aber dem mittelbaren Offenbarungsbegriffe (Gottes Belehrung durch Vernunft und Gemüth) arbeitete die, weiterhin zu erörternde, Vieldeutigkeit der Idee vom Logos in der ältesten Kirche vor *).

2. In der scholastischen Zeit kam zu der bisherigen Verschiedenheit im Gebrauche des Offenbarungsnamens noch die, dass Inspiration der h. Schrift gewöhnlich mit demselben verwechselt wurde: und die Scholastik denkt bei Offenbarung immer eigentlich an eine, von der heil. Schrift verschiedene, geistige Gnadenwürkung in dem Einzelnen **). Die metaphysische Streitfrage, welche das Mittelalter so sehr erregte: ob Gott nicht auch

stus gebraucht — dieses wieder von dem speculativen Unterschiede vom verborgenen und offenbaren Gott (und von Luther's Begriffe bei diesen Worten in, de servo arb.) verschieden. Offenb. Gottes durch die Welt in weiterer Bedeutung Jo. Erig. 3. p. 103: Omne quod intelligitur et sentitur, nihil aliud est nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio etc. infiniti definitio. Valentinianische Lehre, dass der Mensch, Gottes Offenbarung sei: oben 135, Iren. 1, 12.

*) Nach Röm. 1, 19. Orig. Cels. 6, 3: ὁ θεὸς ἐφανέρωσεν αὐτοῖς, ὅσα καλῶς λέλεκται. Iren. 2, 6: — Omnia cognoscunt, quando ratio mentibus infixa moveat ea et revelet iis, quoniam est unus Deus omnium.

**) Aber sie gebrauchten doch selten von derselben den Ausdruck, revelatio: dieser blieb immer vorzugsweise der evangelischen Offenbarung vorbehalten. Ueberdiess aber war dieser Ausdruck (wie bei Tertullianus, und die Namen ἀποκαλύψεις und φανερώσεις bei den alten Schwärmern) zu sehr in unkirchlichem Gebrauche gewesen.

überall in den Mittelursachen (causae secundariae) würke? *) durch deren Bejahung der Unterschied zwischen den Arten von Offenbarung aufgehoben werden musste; verblieb ohne Anwendung auf den Begriff der Offenbarung und mehr in den philosophischen Schulen, eben, weil man die Offenbarung nicht scharf genug zu denken pflegte.

Jener Unterschied zwischen unmittelbarer und mittelbarer Offenbarung gehört also der Scholastik nicht an: das heisst, sie wendet die ihr wohl bekannte Unterscheidung von einer solchen zwiefachen Würksamkeit Gottes eben so wenig auf den Begriff der Offenbarung, als auf den von der Gnade an. Nur Raimund v. Sab., wie er die Scholastik überhaupt anwendbarer zu machen suchte, hat es gethan, aber so, dass er den Unterschied in der Sache aufhebt **). — Die Worte, unmittelbar und mittelbar, aus Aristoteles hergenommen ***), werden in dem älteren kirchlichen Sprachgebrauche mehr in Beziehung auf das Da-

*) Thom. Summ. I, 23, 3. Albert scheint weiter zu gehen, als Thomas: Compend. II. 1. (Nihil est in Deo mediate tantum) und den Begriff des Mittelbaren sehr äusserlich zu nehmen (mediata successive fiunt, immediata in instanti). Unter Durand's Irrthümern (welche der Thomistischen Ansicht entgegengesetzt waren) steht: Deum immediate agere in omni actione creaturae.

Erasmus de lib. arb. (fol. d) stellt die Frage über Gottes der Grundursache Würken und die causae secundae, unter die nicht zu erörternden.

**) Th. nat. tit. 211. sicut creaturae sunt immediate a Deo, etiam verba bibl. sunt immediate a Deo.

***) Ueber dieses und das Folgende: De notionibus mediati et immediati in disciplina theologica. Progr. Jen. 827. Aristoteles gebraucht das Wort ἄμεσα von dem an sich Ge-

sein von Dingen gebraucht (wie solche neben einander ohne oder mit einem Dazwischenstehenden vorhanden sind) *): in der Scholastik mehr in Beziehung auf das Würken; und auf das göttliche Würken angewendet, bezeichnete das Mittel natürlicherweise weltliche Dinge oder Würkungen, durch welche Gott handelte **).

Seitdem aber diese Unterscheidung in der Theorie der Offenbarung gebraucht worden ist (die Wolfische Schule hat sie noch nicht), hat sich eine bedeutende Vieldeutigkeit derselben dargelegt. Denn das Mittel der göttlichen Offenbarung konnte ein äusserliches oder ein innerliches sein: wenn man jenes im Sinne hatte, so war jede Offenbarung mittelbar, welche entweder durch gewisse Boten, Werkzeuge, oder durch die heiligen Schriften ***) an uns gekommen sein sollte. Diesem gemäss galt denn auch in der älteren theologischen Sprache die Rede von unmittelbarer Offen-

wissen, und stellt Dinge dieser Art dem Erwiesenen (λόγῳ δι' ἀποδείξεως) entgegen.

*) Wenn vom Würken, wenigstens nur in Beziehung auf Raum, nicht auf Kraft. Zonar. Lex. p. 166: ἀμέσως, μὴ διὰ μέσων τῶν τόπων, ἀλλ' ἀθρόως κατὰ τὴν πρώτην ἐπιβολήν —.

"Αμεσος συνάφεια zwischen Vater und Sohn (kein διάστημα) Greg. Nyss. Eunom. VII: gleichbedeutend mit προσεχής und προσεχῶς (C. B. Hase z. Lydus de ost. 310.)

**) Die Araber behaupteten, Gottes Würken geschehe immer durch ein Mittel: sie verstanden den materiellen Himmel und seine Bewegung darunter — so wird es auch unter den, von Stephanus 1276 verurtheilten, Irrthümern gefunden. Argentre 1. 215.

***) Momentan - successiv mittelbar.

barung oft als ein fanatischer Wahn *). — Ferner konnte bei jener Unterscheidung entweder daran gedacht werden, wie die göttliche Einwürkung geschehe, oder (die Worte mehr in der aristotelischen Bedeutung genommen) daran, wie man sich ihrer bewusst werde. In dem zweiten Falle war es ganz natürlich, die Vernunftüberzeugung, falls man sie Offenbarung nannte, als die unmittelbare zu bezeichnen **).

Dazu kommt (was aber über die Verschiedenheit des Wortgebrauches hinaus geht), dass sowohl die Mittel, von welchen die mittelbare Offenbarung spricht ***), als die Art der göttlichen Würkung in derselben und durch sie, verschieden angenommen werden konnten. Diejenigen aber, welche den Unterschied zwischen den beiden Arten der

*) Indem man dabei an fortwährende Offenbarungen in der bezeichneten Art dachte. Joach. Lange Unterr. von unmittelbaren Offenbarungen. Halle 715.

**) Löffler's Erklärung: Welche Offenbarung Gottes an uns ist die unmittelbare, die durch unsere Natur und die Welt, oder die durch andere Menschen und ihre Schriften? (1814.) Kl. Schrr. II. Nr. 3.

***) Aeussere, innere; die Vernunft der Einzelnen, die allgemeine; die Natur in ihrer Ursprünglichkeit, in ihrer Erscheinung.

Eine mystische Natur- und Lebensansicht (Tafel, Mag. f. d. neue Kirche I. 1. 29) hat wieder in der Off. durch die Natur eine unmittelbare (die des „inneren Gefühls und Umganges mit Gott") und eine mittelbare (durch die sogen. Correspondenzen) unterschieden.

Dagegen die älteren Theologen auch in der unmittelbaren O. eine solche und eine mittelbare unterschieden: das für sich Klare und das erst Erwiesene. Vgl. de nott. med. et imm. 8. Noch anders Gerson. defin. termm. III. P. I. Dupin.: mittelb. (der irradiatio entg.), durch die allgemeine Erregung des Geistes.

Offenbarung aufheben wollten, konnten es wieder entweder so meinen, als sei alle Offenbarung unmittelbar, wie es alle göttliche Würkung sei (auf verschiedene Weise meinte dieses der Pantheismus, die Mystik, Malebranche und die Occasionalisten); oder so, dass sie alle Offenbarung für mittelbar erklärten, indem sie Wesen und Kraft oder Würken Gottes streng trennten *).

So hat also diese unbiblische, transcendente, wie in sich unklare Begriffsunterscheidung die neuere Theologie nur mit einer Menge von Schwierigkeiten verwirrt **).

3. Spinoza suchte seine Deutungen der kirchlichen Begriffe zu einem menschlich-begreiflichen Sinne, zum Theile historisch zu begründen, zum Theile waren es blosse Allegorie'n. Moses Maimonides war dem Spinoza hierin vorangegangen ***). Diese Methode ist indessen erst neuerdings (nach der Kantischen Religion der Vernunft) herrschender, entwickelter geworden. Wir bemerken folgende ausdeutende Begriffe von Offenbarung.

*) Oder sie vermischten zwei Bedeutungen jener Formeln, indem sie alles Würken Gottes zugleich unmittelbar (als sein Würken) und mittelbar (als erkanntes oder bewusstes) nennen zu müssen meinten.

E. F. Hoepfner. de discrimine mediatae et immed. Dei efficientiae rectius intelligendo. L. 823. 8. Lob. Lange Apologie des Offenbarungsglaubens (Jen. 825). S. 22 ff.

**) Etwas von dieser dogmatischen Unterscheidung liegt im *κατὰ προηγούμενον* und *κατ' ἐπακολούθημα* des Clemens, Strom. 1, 5.

***) Tr. theol. pol. I. (Vividior imaginatio): vgl. Maimon. Moreh Nev. 2, 36.

A. Der mittelbare Offenbarungsbegriff. Die offenbarende Gottheit ist in ihm nur der Schöpfer und die Vorsehung. Sollte etwas mehr dabei gedacht werden, so gerieth man leicht in den jüdischen Begriff einer besondersten Vorsehung; oder man führte wieder den unmittelbaren Begriff nur unter einem anderen Namen wieder ein.

B. Der historische. Wir meinen nicht den, welcher die Entwickelung der Menschheit, wie sie durch die Geschichte derselben hindurchgeht, als eine göttliche Offenbarung denkt *): denn diese wäre doch nur eine Form der mittelbaren. Dasselbe findet bei derjenigen Statt, welche die Menschen durch die Geschichte belehren soll **). — Hier ist von einer solchen Offenbarung die Rede, welche in der Geschichte Jesu und im Moment der Einführung des Christenthums erfolgt sein soll: entweder, sofern durch dieses eine Epoche für die Menschheit eingetreten ***), oder, sofern in That und Leben Jesu eine gewisse göttliche Belehrung gegeben worden sei †). — Auch für diesen Offenbarungsbegriff gilt es, dass er zuletzt entweder nur die Providenz, oder doch wieder die unmittelbare Offenbarung anzeigt.

*) Lessing's Erziehung des Menschengeschlechtes. Werke V. Herder Erll. des N. T. 44 ff. u. a.

**) Von diesem handelt die Dogmatik als von dem historischen Beweise für die göttliche Providenz.

***) Wiewohl nach dieser Ansicht meistens die göttlichen Offenbarungen von Anbeginn fortgehend gedacht werden.

†) C. L. Nitzsch. de revelatione religionis externa eademque publica. L. 808. 8. Vgl. ders.: üb. das Heil der Welt 817. üb. d. Heil d. Kirche 821, und C. J. Nitzsch System d. chr. Lehre S. 50 f.

C. Speculativer Offenbarungsbegriff *): die Gottheit in der Vernunft, dem selbstbewussten Geiste, hervortretend. Dieses dann auf Christus entweder im allgemeinen, oder in einem besonderen (eminenten) Sinne bezogen.

D. Moralischer Begriff: entweder vom Unmittelbaren der Belehrung ausgehend, dieses nämlich von dem verstanden, was in unser Bewusstsein unvermittelt eintritt, von dem ursprünglichen Gefühle oder Glauben **); oder vom Göttlichen, das da würke, dieses verstanden von dem geistigen Leben oder dem höheren Zuge oder auch der Idee Gottes in unserer Seele ***).

E. Mystischer Begriff der Offenbarung †): würkliche, momentane oder bleibende, Verbindung des Gemüthes mit der Gottheit, jeder Menschenseele zugänglich, und die lichtesten, erhabensten Stellen in jedem Menschenleben.

Alle diese sind wenigstens nicht der Offenbarungsbegriff der Kirche. Auch der ist es nicht, welcher bei einer ursprünglichen, den ersten Menschen verliehenen, Offenbarung stehen bleibt,

*) Der der neueren Philosophie.

**) Jacobi — vgl. C. Weiss von dem lebendigen Gott und wie der Mensch zu ihm gelange. L. 812.

Merkwürdig, ganz an Jacobi streifend, sind Eunomius Lehren von der natürlichen Entfernung des Menschen von Gott und der Offenbarung durch Wort und Namen.

***) De Wette u. A.

†) H. Planck über Offenbarung und Inspiration. Gött. 817. Aber, und eben nicht blos bei Mystikern alter und neuer Zeit, (wenn nicht bei solchen, natürlich uneigentlich) findet sich dieser Begriff sehr häufig.

um im Gefolge von dieser alle Religion für geoffenbart zu erklären *).

4. Die Geschichte der entschiedenen Bestreitung aller Offenbarung ist im allgemeinen Theile schon angedeutet worden. Eine solche Bestreitung fand in der That zuerst bei den Deisten Statt: denn früherhin handelte es sich bei den sogenannten Gegnern der Offenbarung immer allein um die Verwerfung der christlich-kirchlichen. Aber nun folgten die Lehren des Deismus, des Naturalismus und des strengeren Rationalismus auf einander.

Selten hat sich die Offenbarungsleugnung als Religionsgesellschaft aufzustellen, und den bestehenden Parteien gegenüber zu halten versucht. In der alten Kirche kann man allerdings einige merkwürdige, aber dunkle, Parteien deistische nennen (oben S. 267); doch wohl nur in dem Sinne, dass sie sich neben den anerkannten Offenbarungen eingeführt hatten, vielleicht auch diesen den göttlichen Charakter absprachen; nicht in dem, dass sie eine blosse Religion der Vernunft, als die allein statthafte, hätten behaupten wollen. Wir rechnen dahin die Hypsistarier **): Bekenner,

*) Lehrer und Schriftsteller aller Art haben ihn — unter Anderen auch F. Schlegel (über Jacobi v. d. göttl. Dingen, im D. Museum Jan. 1812; über d. Weisheit d. Indier, Philosophie d. Geschichte), J. v. Müller und La Mennais.

**) Auf diese Secte machten nach den Lexikographen des griech. MA. (auch Js. Voss zum Hesych. d. W. versteht unter Cyrill wohl nur den Lexikographen): Dufresne Gl. gr. d. W.; Suicer u. ὕψιστος, Gundling (Gundlingiana IV. 40. St. 369 ff.) u. A. aufmerksam. — Die bekannten Schriften: C. Ullmann. de hypsistariorum — secta. Heidelb. 823. G. Boehmer. de hyps. etc. Ber. 824. Vgl. Ullmann Gregor v. Naz.

so scheint es, eines allgemeinen Gottesglaubens, für welchen sie den Namen ὕψιστος gebrauchten, als den einfachsten und ältesten *), vielleicht auch als den allgemeinsten; und den sie mit Gebräuchen und Bildern aus allen den gangbaren Religionen umgaben **). Diese Secte passte nur in die Zeit, in welcher unter dem sichtbaren und immer tieferen Verfalle des Heidenthums, und nachdem es für das Judenthum keine Hoffnung mehr gab, eine nur entstellte christliche Kirche vorhanden war ***).

Die Secten, welche das Mittelalter als atheistische aufführt, haben nur den eben bezeichneten Charakter von Feindseligkeit gegen die kirchliche

5. Beil. 558 ff.: Böhmer: einige Bemerkk. zu den von Ullm. und von mir aufgestellten Anss. üb. — d. Hyps. Hdlb. 826. — Zu den, hier ausgeführten und bestrittenen Meinungen kommt die bei Hug und Pastoret (Hist. de la législation — IV. 266), dass es jüdischgesinnte Heiden gewesen.

Ὑψιστάριοι Greg. Naz. or. 19: Ὑψιστιανοί Gr. Nyss. Eunom. I. p. 12. (ed. 1615) die einzigen sicheren Stellen, da sie erwähnt werden.

*) Vielleicht zugleich (ganz in ihrem synkretistischen Charakter) auf den platonischen ὕψιστος (diesen fand Gundling bei den Hypsistariern) und den Gott des Melchisedek hindeutend. Diesen verehrten auch die θεοσεβεῖς des Cyrill. (Aber zu Gen. 14. p. 46 ff. Aubert., erwähnt er die Hyps. nicht.)

**) Zugleich Feuerdienst und jüd. Sabbat mit einigen Speisegesetzen.

***) Auf verwandte Secten beziehen wir denn allerdings (wenn auch nicht was Euseb. V. Const. 3, 57 — εἰ καὶ τοῦτο μὴ ἔπραττον, doch) die berühmten Namen: Coelicolae in zwei Gesetzen des Honorius und bei Augustin. ep. 44. (Wetstein zu 1 Tim. 2, 10), und die θεοσεβεῖς Cyrill's von Alex. de adur. in sp. et ver. 3. 92. Aber wohl nicht die Sonnenverehrer beim Libanius (Epp. 4. 140): denn diese waren doch wohl Manichäer. (Vales. ad Socr. 1, 22.)

Religion *). Dass sich aber gegen das Ende vom 18. Jahrh. deistische Gemeinen würklich festzustellen suchten; dafür würkte die nun erst durchgebildete deistische Denkart mit der grösseren Freiheit des religiösen Lebens zusammen **). Die Theophilanthropen (ein moderner, wunderlicher Name) von 1796 bis 1801 ***), wollten eine Gottesverehrung der Vernunft unter den Trümmern des bisher Bestandenen, und eigentlich aus einigen Ueberbleibseln desselben aufrichten: es war nach Gedanken und Verfassung ein mattes, geistesarmes Unternehmen. Die deistischen Gemeinen in London, obschon vielleicht etwas Tüchtigeres, als jene Theophilanthropen, haben immer nur kurze Zeit lang ein kümmerliches Dasein gefristet †).

Die Abrahamiten von 1782 ††) waren

*) Deonarii des 12. Jahrh. als Deisten von Semler genannt: chr. Jahrbb. 172: vgl. Dufresne d. W.

**) Ausführlich von diesen Secten Grégoire a. W. II. 55 — 171 ält. A. Nach Grég. Handschrift: (Stäudlin) Geschichte des Theophilanthropismus von seinem Urspr. bis zu s. Erlöschen. Hann. 806.

Toland's Idee im Pantheisticon hat keinen besonderen Einfluss auf diese Erscheinung gehabt.

***) Gottesverehrungen der Neufranken, oder Ritualbuch der Theophilanthropen. A. d. Fr. Lpz. 798 f. 3 Hefte. Année réligieuse des Theophilanthropes — Par. 797. 8.

†) David Williams, Voltairens Freund — seine Gemeine 1776 (D. W. Liturgie nach den Grundsätzen der allg. Rel. und Sittenlehre. A. d. E. von F. L. Schönemann. L. 785.) nach vier Jahren untergegangen.

Gesellschaften, wie die der freidenkenden Christen in London (Sack Anss. 111), sind keine eigentlichen Parteien.

††) Grég. a. O. I. 312 ff. — Schlözer St. Anz. VIII. 6. 124 ff. Dohm Denkwdd. 2. B.

ohne Zweifel deistische Fanatiker, wie es die Anabaptisten gewesen waren, und wie es einige Raskolnikensecten noch sein mögen: also nach einer anderen Seite hin, als der kirchlichen, und sogar mit Uebertreibung offenbarungsgläubig.

Entschiedener haben sich die Philalethen neuester Zeit ausgesprochen *); allein sie sind noch nicht in die Geschichte eingetreten. Der St. Simonismus in dem jüngsten Frankreich **) kann dem, welcher ihn allein aus Berichten und Schriften kennt, nur als eine verworrene Sache erscheinen, hinter welcher sich ein starker bürgerlicher Republicanismus und was sonst noch, verbirgt, und in der nur das klar ist, dass sie eben von Religion gar nichts in sich habe.

Anmerkung. Der Name, positiv, ist, von der geoffenbarten Religion gebraucht und aus der Rechtswissenschaft herübergenommen ***), erst in die neueste Theologie seit Kant übergegangen: denn alle Bedeutungen, mit welchen das Wort

*) Grundsätze der religiösen Wahrheitsfreunde oder Philalethen. Kiel 830.

Schriften und Versuche ähnlicher Art in Menge aus früherer Zeit bei Grégoire.

**) Claud. Hnr. Graf v. S. Simon (gest. 1825). Sein nouveau christianisme: I. 1825. — Doctrine de S. Simon. Par. 830. Carové der St. Simonismus und die neuere französ. Philosophie. L. 831.

Aufhebung aller Schranken des öffentlichen Lebens, Anregung der producirenden Kräfte, Gemeinsamkeit des Erfolgs der Arbeit. Der St. Simonismus würde mit Verwunderung bemerken, dass er in dem, was in ihm noch der Religion näher kommt, ganz mit dem Mosaismus übereinkomme; besonders wenn dieser im Geiste von Salvador (vgl. die Gesch. der Apologetik) aufgefasst wird.

***) Es scheint geschichtlich nicht klar, wann auch in jener der Unterschied von naturale und positivum aufge-

früher in der Theologie angewendet wurde *), gehören nicht hierher. Man hätte aber nicht vergessen sollen, dass durch diesen Namen nicht der übernatürliche Ursprung einer Religion, sondern ein nicht natürlicher Inhalt, ausgedrückt werde, und sich daher die Annahme eines positiven Charakters sehr wohl auch mit deistischen Ansichten vertrage. Ferner wird der Name in grosser Vieldeutigkeit gebraucht: positive Religion bedeutet bald überhaupt den Gegensatz von Vernunft - Naturreligion **), bald die geschichtlich gegründete oder in Geschichte (Thatsachen) ***) dargestellte, an ihr fortlaufende; bald die äusserlich, in Verfassung und Gebräuchen, vorhandene,

kommen sei. Gewöhnlicher sind (auch im Decretum Gratiani finden sie sich) andere bekannte Gegensätze zu jenem. Auch Grotius hat den Unterschied nicht von jus nat. u. positivum.

Natürliche Rel. heisst bei uns gewiss in einem anderen Sinne als die theologia naturalis des Varro: Villoison de triplici theol. — vett., St. Croix — de Sacy recherches II. Anh. (Nitzsch chr. Lehre 37 f.)

*) Der polemischen und moralischen Theologie, als θέσις und thetische Theol., entgegengesetzt. Der Name positivi, gleichbedeutend mit biblici, bei den Scholastikern, ist nicht alt, und hat ebenfalls eine andere Bedeutung.

**) Dieses ist die eigentliche Bedeutung des positum im Unterschiede von naturale. Bei den Alten wurde er in φύσει, θέσει ausgesprochen (S. Emp. Math. 9, 33: οὐ θέσει, οὐδὲ κατά τινα νομοθεσίαν παρεδέξαντο οἱ παλαιοὶ, εἶναι θεούς). Gell. N. A. 10, 4: positum, arbitrarium, bei der Frage, welche der platonische Kratylus behandelt.

Anders Gerson a. O., welcher in den natürl. Gesetzen die positiven absondert, und Leibnitz, pos. Gesetze von den ewigen in Gott unterscheidend.

***) Morus res in facto positae (de rel. notitia, cum rebus experientiae obviis et in facto pos. copulata; Diss. II). Lessing's begründete und sinnreiche Erklärung gegen das moderne Wort, Thatsache; Werke XIII. 169.

bald auch die von einer gesetzgebenden Auctorität (νομοθεσία) *) oder auch in Form von Gesetz, Statut gegebene. Wir wollen den, früher schon bemerkten, Doppelsinn übergehen, in welchem das Positive auch dem Negativen, nicht blos dem Vernünftigen und Allgemeinen, entgegensteht **).

8.

Die Fragen der neueren Glaubenslehre über die Möglichkeit einer unmittelbaren Offenbarung und über die Realität des Offenbarungsbegriffes, entstanden erst mit dem Zweifel an dem Gegenstande [1]). Aber die über die Nothwendigkeit der Offenbarung ist uralt; wenn sie gleich anfangs mehr in der Darstellung von dem Heile im Evangelium lag: und, obgleich fast nur eine relative Nothwendigkeit angenommen wurde, so kam dieses doch, wie die kirchliche Ueberzeugung sonst beschaffen war, mit dem Glauben an eine absolute fast auf Eines hinaus [2]).

1. Da das gesammte Leben des Alterthums auf den Glauben an höhere Offenbarungen gegrün-

*) Nach der alten kirchlichen Meinung vom arbitrium divinum, für welches J. A. Ernesti's bekannte Schrift noch nicht jenen Namen, positivum, gebrauchte.

**) F. Schlegel Concordia, hin und wieder. — Diejenigen benutzten denselben, welche behaupteten, dass das Nichtpositive immer eine zerstörende Bedeutung und Kraft habe.

Der Hegel'sche Sprachgebrauch hat den Namen, positiv, für, wahr und eigentlich, genommen.

det war *), aber noch weit mehr dieses in der Kirche Statt hatte; da ferner überhaupt die Theorie hierin anfangs den Geistern ferner lag, späterhin aber (im scholastischen Mittelalter) sich absichtlich von diesen Gegenständen entfernter hielt **): so gab es bis in die deistischen Zeiten hinein keine Erörterung über die Möglichkeit der Offenbarung ***). Aber seit dieser Zeit zerfällt diese Frage natürlich in die drei: über logische, phy-

*) Die ursprüngliche Religion der Chinesen und Confucius machten eine Ausnahme nach C. F. Neumann, chines. Philos. u. Literatur, Hermes XXXII. S. 337. — Es gehört nicht hierher, auf die verschiedenen Bedeutungen aufmerksam zu machen, in welchen das Alterthum von göttlichen Offenbarungen, auch auf dem religiösen Gebiete, gesprochen hat, und auf die Verschiedenheit von Sinn und Absicht, in welcher es geschehen ist. Beim Sokrates finden wir eine Analogie unseres Rationalismus; wie er die äusserlichen Vorstellungen und die politischen und mythischen Richtungen der Offenbarungsbegriffe zu vergeistigen und auf die sittliche Bestimmung anzuwenden sucht. Mit dem Protestantismus der Reformatoren hat neuerlich Stallbaum die Sokratische Philosophie verglichen. Die Neuplatoniker deuteten jenen Begriff durch die Dämonenlehre um: absichtlich geschieht es von Plutarch. def. oracc. (C. 9: thöricht und kindisch sei es, Eingebung von Gott selbst anzunehmen.)

**) Die scholastischen Fragen über die göttlichen Einwürkungen (influentia specialis des Scotus) bezogen sich vorzugsweise auf die in den Willen des Menschen. Die Offenbarungsfrage beginnt dagegen mit der über die Nothwendigkeit jener.

Der Offenbarungsbegriff des Scotus ist (ganz in seinem rationalistischen Sinne, oben 513) noch zweideutiger, als bei den anderen Scholastikern: nur eine ungewöhnliche Kraft und Einwürkung auf den Geist (ejus quod non est naturaliter impressivum ejusmodi formae u. s. w.).

***) Eine der ältesten Schrr. über Möglichkeit u. Nothwendigkeit der Off. gegen den Deismus, aus der Wolfischen

sische, moralische Möglichkeit. Denn die Gegner konnten behaupten, dass der Begriff einen inneren Widerspruch habe, sie konnten die Offenbarung als Wunderact bestreiten, endlich den belehrenden Act der Gottheit in einzelnen Menschen und in der Geschichte der Menschheit bezweifeln.

2. Solche Lehren und Aeusserungen, welche sich von der Nothwendigkeit der Offenbarung unter dem Titel von der Erhabenheit und dem Wünschenswerthen in der christlichen Anstalt, vom Heile im Evangelium, in den christlichen Zeiten und Schulen finden; werden in vielen folgenden Artikeln aufgeführt werden *).

Aber in der That wurde bis in die Periode der Ausbildung einer streng-Lutherischen Dogmatik die Nothwendigkeit der göttlichen Einwürkung zum geistigen Heile, immer mehr als eine relative gedacht: so nämlich, dass man sie aus dem allgemeinen Verfalle der Menschheit ableitete **). Doch

Philosophie ist: Mat. Knutzen philos. Beweis von der Wahrheit der chr. Rel. 3. A. Kgsb. 742.

*) Die gesammte Apologetik und der Glaube der alten Kirche beruht hierauf.

Hierin am meisten zeigt sich der Parallelismus der Lehren von Offenbarung und Menschwerdung Jesu: wenn auch nicht immer der Begriff, so doch der Zweck, erscheint durchaus als derselbe. Vgl. die οἰκονομικὴ πραγματεία des Hiob, Phot. 222 (ὁ λόγος τοῖς εἰς ἀλογίαν πεσοῦσιν ἐπεδήμησε — τὸ τῆς ἀλογίας ἀῤῥώστημα ἐξιάσατο — nach Ps. 106, 20.)

Die gnostische und manichäische Offenbarung aber war nur eine grosse That des Erlösers: Menschwerdung und Erscheinung.

**) Bei dem Pelagianismus war von dieser Nothwendigkeit in zwiefacher Beziehung die Rede. Theils, in

zeigt sich eigentlich hierin nur eine verschiedene Betrachtungsweise bei gleicher Ueberzeugung: die Einen fassten den ursprünglichen, idealen Zustand der Menschheit in das Auge, die Anderen nicht. Jene aber dachten doch das menschliche Verderben (wenn schon nicht in streng bestimmten Vorstellungen) so tief und so allgemein, dass eben Beider Lehren auf Eines und Dasselbe hinauskamen. Noch mehr war dieses der Fall, wenn man in alexandrinischer Denkart das irdische Leben selbst als eine Folge der Sünde dachte. Daher denn auch dieselben Schriftsteller sich abwechselnd nach beiden Ansichten, denen von absoluter *) und relativer Nothwendigkeit

sofern sich Pelagius auf die Nothw. eines Beistandes zur Erkenntniss, illuminatio, zu beschränken schien: (hierbei denn auch der Augustinische Unterschied von Gesetz und Evangelium; von welchem unten): theils, insofern die Offenbarung des Höheren, des Geistigen und Göttlichen, mit der Gnadenwürkung zusammenzuhängen schien (Aug. C. D. 19, 26: beata vita hominis Deus est). So erschien also der Pelagianismus auf der einen Seite der Lehre von der Nothw. d. O. zu günstig, auf der anderen gar nicht.

Einige von der pelagianischen Schule sprachen sich rationalistisch aus, z. B. Faustus d. gr. et l. a. 2, 9: (grosser Irrthum, sagt er, die Rel.kenntniss erst mit Christus beginnen zu lassen), ut homo ad cognoscendum Deum nuper putetur eruditus, cui universus ab exordio rerum testis est mundus. Augustinus bisweilen so, als käme die Verdunkelung nur aus Angewöhnung (mor. eccl. cath. et man. I, 2).

*) Für diese redete die Kirche vornehmlich in platonischen Formeln vom geistigen Unvermögen des Menschen. Iren. 4, 10: Sine Deo impossibile est discere Deum. Orig. Cels. 7, 42: οὐκ αὐτάρκης ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, ζητῆσαι — τὸν θεὸν, καὶ εὑρεῖν καθαρῶς, μὴ βοηθηθεῖσα ὑπὸ τοῦ ζητουμένου u. and. Euseb. KG. 1, 2. Freier Greg. Naz. or. 34. (zweifelnd, φιλοσοφείσθω παρὰ τῶν βουλομένων, ob im Leben Got=

der Offenbarung hinneigen. Aber der kirchliche Streitpunct über die Seligkeit der Heiden hatte immer *) eine vorzugsweise moralische Bedeutung: in wiefern das Gute, welches im Heidenthum möglich wäre, als reine, des Himmels würdige Tugend angesehen werden könne. Sie wird daher unten zur Sprache kommen.

Der Deismus regte auch diesen Gegenstand zu tieferer Erörterung an. Oft ging diese dann in den allgemeinen Streit zwischen dem Indifferentismus und der Annahme von Nothwendigkeit der religiösen Erkenntniss, oder auch in die Frage über von der Bedeu-

teserkenntniss zu gewinnen sei — aber auch in der Offenbarung nur τοσοῦτον, ὅσον ἄλλου μὴ τὸ ἶσον ἐλλαμφθέντος φανῆναι φωτοειδέστερον).

Tertullian. de an. 1: Cui Deus cognitus sine Christo? cui Christus exploratus sine spiritu S.? cui spiritus S. accommodatus sine fidei sacramento? — A Deo discat, quod Deo habeat (sc. animam) etc.

Die heidnischen Platoniker stellten dieser christlichen Lehre entweder die Verwerfung der Off. (Plotin. 5, 3, 8: οὐκ ἄλλῳ φωτί (ἡ ψ. θεὸν ὁρᾶται) ἀλλ' αὐτῷ, δι' οὗ καὶ ὁρᾷ), oder die fortwährenden schwärmerischen Offenbarungen, Ekstasen, ihrer Schulen.

Raimund's Sab. Buch würde sich widersprechen, wenn wir nicht annähmen, dass er in der oben angegebenen Weise bald die ideale, bald die würkliche Menschennatur im Sinne gehabt habe. Vgl. Vorr. und tit. 215. (Doch stellt er hier in der That das Licht der O. über das der Vernunft.) — Die Scholastik fasste die Frage über die Nothw. der Off. meist nur relativ: Utrum necessarium sit homini pro statu isto (viatori sq.) aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari? Scot. 2. Frage in prolog. Mag. Thom. Summ. I. qu. 12.

*) Wiewohl schon in den ältesten Zeiten bisweilen vom Gotterkennen als etwas für sich zur Seligkeit Nöthigem, gesprochen wurde. Min. Fel. Octav. 35: Imperitia Dei sufficit ad poenam, *ita* ut notitia prosit ad veniam.

tung der kirchlichen Glaubenslehre: Beides vornehmlich in den Streitigkeiten mit den Arminianern*). Bedeutend war denn auch für die Frage über die Nothw. der Off., die, ob und in welchem Sinne Mysterien geoffenbart worden seien? und von dieser Seite griffen sie die Deisten zuerst an. Aber die Kirche hatte auch gewöhnlich so die Nothwendigkeit der Offenbarung aufgefasst **).

Doch in einer neuen Beziehung fassten sie diejenigen auf, welche ihr (eigentlich mehr zu Gunsten der kirchlichen Auctorität, als für den Offenbarungsglauben) eine skeptische Grundlage gaben ***): sie meinten, nicht nur das Höhere und das Richtigere, als das sei, was in der Vernunft

*) Nach den Armin. ist nur wenig zu glauben nöthig, Apol. c. 2; Limborch. theol. 7, 21: und das apost. Symbol reicht aus: Curcellaei inst. 1, 10. Vgl. unten Fund. art.

**) Hier wurde dann ganz consequent die Nothw. d. Off. zu einer zum ewigen Heile (ad salutem), statt der bei dem Geheimniss unmöglichen zur Erkenntniss. Beim Theoph. Ant. Autol. 2, 27: Nothw. d. O. zur Welterhaltung. Ironie Einiger unter den Deisten (z. B. Lessing's), dass nur die Nothw. einer geheimnissvollen Off. dargethan werden könne.

***) Montaigne: Mothe le Vayer (5. Dialog unter den Dialogen des Horat. Tubero, 289 ff. ed. Kahle) Hieron. Hirnhaym (de typho generis humani — Prag 1676. 4.): vornehmlich aber Huet (nach seinem Tode erschienen) de la foiblesse de l'esprit humain. Amst. 723 (auch Lat. durch den Vf.) Nach Huet ist kein Kriterium des Wahren, keine Evidenz, und das vernünftige Denken eine petitio principii.

J. A. Turretin. Pyrrhonismus pontificius s. theses theologico-hist. de variationibus pontiff. circa ecclesiae unitatem. L. B. 692 (von umfassenderem Inhalte). J. la Placette de insanabili Ro. eccl. scepticismo. Amst. 696. Jener offenbarungsgläubige Skepticismus wurde denn sarkastisch von Vol-

liege, sondern auch die Sicherheit des Vernunftglaubens und des ganzen höheren Lebens, sei durch die Offenbarung gegeben worden.

Eigenthümlich endlich stand der Kantianismus zu diesen Fragen über Möglichkeit und Nothwendigkeit der Offenbarung. Denn, während Einige, so Freunde als Gegner *), aus den Lehren desselben das herleiteten, dass es ausser der menschlichen Fähigkeit liege, zu entscheiden, ob nicht Gott unmittelbar auf Natur und Geist einwürken könne; und dass es bei der Rathlosigkeit unserer Vernunft im Uebersinnlichen wohl wünschenswerth, ja nothwendig erscheine, wenn uns Gottes Kräfte und Belehrung zu Theil würden: so nahmen Andere (und dieses ohne Zweifel mehr im Sinne jener Schule) vielmehr Zweifelsgründe gegen jenes Beides aus der kritischen Philosophie. So brachte derselbe Boden hier ausgesprochenen Rationalismus, dort einen, bisweilen bis zur Schwärmerei gesteigerten, Supernaturalismus hervor. — Aber im ächten Kantischen Sinne erhielt die Frage über die Nothwendigkeit der Off. überhaupt eine ganz andere Bedeutung, als welche sie in der Kirche hatte **).

taire, ernstlich aber auch bald hypothetisch (Rousseau: „Sanction") bald bestimmt, unter den Protestanten wiederholt.

Andere Principien hat Augustinus contra academicos. (Vgl. C. D. 19, 18. Tert. de an. 7.)

*) Die Resultate der krit. Phil. werden als der Offenb. günstig dargestellt: Immanuel, ein Buch f. Christen und Juden. Berl. 805. Vgl. Storr oben erw. Bemkk. Auf dieselbe Weise benutzt von Jung-Stilling, z. B. in der Theorie der Geisterkunde S. 31 ff.

**) Fichtens Kr. aller Off. (Bekanntmachung und Bestätigung des Sittengesetzes durch die O. als eine „Selbstankün-

9.

Zwei Fragen haben bei diesem Gegenstande am meisten die Forschung beschäftigt, und in Hinsicht auf sie hat sich die kirchliche Meinung von jeher am meisten getrennt: wir meinen die Fragen über Umfang und Bedeutung der göttlichen Offenbarung, als einer Religionslehre gedacht. In Beziehung auf jenen, den Umfang, kam der Begriff von Geheimnissen der geoffenbarten Lehre [1]), und das Verhältniss zwischen Vernunft und Offenbarung, in Betracht: ein Verhältniss, welches in der kirchlichen Urzeit, in den herrschenden Theorie'n späterer Zeiten und in den ächtkirchlichen Lehren beider Kirchen, der katholischen und der protestantischen, niemals so geschieden und so schroff vorgestellt wurde, als es in den supernaturalistischen Lehren und in der Polemik neuester Zeit geschehen ist [2]).

1. Der kirchliche Begriff vom Geheimnisse *), als einer Lehre, und zwar einer sol-

digung des Gesetzgebers," 104 ff.), vgl. mit Süsskind, Anh. z. Uebersetzung von Storr's Bemerkk.

*) Die Erörterungen über den bibl. u. altkirchl. Begriff vom Geheimnisse bei Toland (versteckt ausgesprochene Lehre) waren eben so unrichtig, wie bei Semler (Paraphr. zu Röm. 16, 25) u. A.

chen, welche durch Vernunft weder erreicht, noch aufgenommen, begriffen werden könne, lag in keinem bisherigen Sprachgebrauche, sondern er entstand aus der Meinung, welche die Kirche vom Inhalte der chrislichen Glaubenslehre gefasst hatte. Darum zeigt sich auch jener Begriff erst seitdem die dogmatischen Controversen zu ihrer vollen Bedeutung und Höhe gelangt waren: seit dem 4. Jahrhundert. Früher war *μυστήριον* gewöhnlich *) entweder mehr im biblischen Sinne eine göttliche Einrichtung, aus dem Rathe Gottes, den Tiefen der Gottheit, hervorgetreten, oder mehr im anbequemten fremden, hellenischen, Sprachgebrauche, ein Ritus, für welchen es der Einweihung bedurfte, um ihn zu begehen und seiner Segnungen zu geniessen. Das Sacramentum theilt alle diese Bedeutungen **). Freilich wird immer in der

*) Ausgenommen ist auch nicht Ignat. Eph. 19, die Stelle von *τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ ἐπράχθη, ἡμῖν δὲ ἐφανερώθη* — denn, wiewohl sie offenbar den gnostischen Mysterien (*κραυγή* der *σιγή*) entgegenstehen soll, bedeutet doch auch hier das Wort *μυστ.*, Erscheinungen, Theile des göttl. Rathschlusses zum Heile der Welt.

Chrysostomus (hom. 19) zu Röm. 11, 25: *ἐνταῦθα τὸ μυστήριον τὸ ἀγνοούμενον καὶ ἀπόῤῥητον λέγει καὶ πολὺ τὸ θαῦμα — ἔχον.* Hier wird also das W. *μυστ.* im kirchl. Sinne genommen: anderwärts erklären er und Theodoret dasselbe beim Paulus richtig: bisher nicht Bekanntgewordenes. Dem kirchl. Begriffe geht auch Dion. Areop. voran: aber schon während er in strenger Weise galt, bedeutete er oft Glaubenslehren nur insofern, als sie bei der Taufe erwähnt wurden. *Μυστηρίων ὀνομασίαι* Epiph. Gr. Nyss. Eun. 1 in. die Taufformel, *ὁ λόγος τοῦ μυστηρίου.*

**) Bisweilen unterscheidet das MA. mysterium und sacramentum. Doch s. unten von den Sacr. Arcana Dei, Lact. J. I, 1.

Kirche von Lehren gesprochen, welche die Vernunft überstiegen: allein diese Ausdrücke haben, wie das hier Folgende zeigen wird, Nichts mit dem kirchlichen Begriffe von Geheimniss gemein.

Eine Milderung von diesem ging von denen aus, welche den Geheimnissen des Glaubens die der Natur geradezu an die Seite setzten: dieses bald mehr im theosophischen, bald mehr im naturalistischen Sinne *).

2. Das Christenthum war im Gegensatze gegen die Meinung und Neigung der Welt aufgetreten; und die ersten inneren Erfolge der Kirche bestanden in dem Siege über Meinungen und Neigungen jener Zeiten. Sofern also unter Vernunft, nach dem biblischen Wortgebrauche, diese Menschlichkeiten verstanden wurden **); war es die stete Lehre der Kirche, dass das Christenthum gegen alle Vernunft sei. Auch wollte sie immer 1) nicht die Lehren und Formeln der Schulen über das geoffenbarte Wort herrschen lassen, und 2) nicht, dass der Mensch sich mit dem genügen lassen

*) Pomponatius, Vanini u. A.: vgl. Art. von den Wundern.

**) Geschichte der christlichen Meinungen über Vernunft und Offenbarung oder Glauben — vgl. ob. bei der Gesch. des Rationalismus (vgl. Ad. Tribbechov. hist. naturalismi — Jen. 700. V. E. Loescher praenotiones theol. circa naturalistarum et fanaticorum omne genus. Vit. 708.) — F. C. Baur primae rationalismi et supranat. historiae capita potiora. Tub. 827. 2 Progrr., vgl. Tüb. Zeitschr. I. nr. 4.

Huet. quaestiones Alnetanae (Caen 690) L. 719. 4. Leibnitz zu erw. Abh. — Tholuck 5. Beil. z. d. Lehre v. d. Sünde u. dem Versöhner, 3. A. 249 ff. „Ueber das Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung."

sollte, was die Vernunft durch sich selbst erreicht, mit Vernachlässigung des in der heiligen Geschichte Erschienenen und der hierin liegenden Belehrungen.

Aber es hat nie im Sinne des kirchlichen Alterthums gelegen, das Beides anzunehmen, was der strenge Supernaturalismus (wenn schon nicht immer consequent) behauptet: dass die Offenbarung, als Lehre, dem menschlichen Denken und Erkennen ganz fremd sei, und, dass auch die Gedanken der allgemeinen Religion nur durch eigentliche Offenbarung gegeben würden *).

In der ältesten Kirche stand jener schroffen Entgegensetzung von Vernunft und Offenbarung schon die herrschende Lehre vom Logos entgegen **), als von dem Princip, welches auf gleiche Weise die Welt erschaffen, die gottbegeisterten

*) Gegen den Socinianismus (ob. 575 f. Faust. Soc. prael. th. 2. Volkel. ver. rel. 4, 4. Röm. 1, 19 f. von der Bekanntmachung durch das Evangel.) wurde auch von den kirchl. Protestanten die Wahrheit und Würde der natürlichen Religion vertheidigt. Die socin. Ansicht gehörte ganz in ein System, welches die menschliche Natur ohne Mittler für geistig unfähig achtete. Dagegen schwankt Harms bekannte Schrift gegen die Vernunftreligion selbst in die rationalistische Ansicht hinüber.

**) Bekannte, vielgebrauchte Stellen vom λόγος in der Menschengeschichte und der edleren Philosophie des Alterthums, beim Justin (apol. 1, 61. 2, 8. 11.), Clemens Al. (Philosophie, Vorbereitung auf Chr., Str. 1, 5. 7. 16. 7, 3 and.) Der Logos φῶς κοινόν Coll. 9. Origenes (νοητὴ ἐπιδημία des Logos, in Jo. to. 6. c. 2). Die ἐξέτασις τῶν πεπιστευμένων Or. Cels. 1, 9.

Der Johanneische Prolog (besonders 9. 10) war immer der Hauptgrund dieser Ansicht. Die κοιναὶ ἔννοιαι (Or. princ. 4, 1. Did. ad Jo. 6, 45) blieben in der griech. Kirche eine Quelle der relig. Erkenntniss. Das Buch der Natur

Männer von Anbeginn regiert habe, und in der vernünftigen Seele walte. Nur das Reine und Vollkommene hatte nach diesen Lehren die christliche Offenbarung vor der Religion der Vernunft voraus gehabt *): aber auch dieses war nunmehr erreichbar, und sogar die Bestimmung der Vernunft, es zu erreichen.

Es lag im Sinne der lateinischen Kirche, den Glauben, sofern er auf die Offenbarung bezogen wurde, vorzugsweise die Bedeutung von Unterwürfigkeit unter eine höhere Auctorität zu geben: dazu gefiel sich die africanische, montanistische, Tertullianeische Sprache in Uebertreibungen. Aber dass Tertullianus berühmte Reden hierüber nicht so streng zu deuten seien, wie sie lauten; dieses geht nicht nur aus der eigenen Praxis dieses Mannes, eines doch immer auf seine Weise speculativen Lehrers **), sondern auch aus anderen Erklärungen von ihm hervor. Nicht das Ver-

beim Antonius Socr. 4, 23. Das allgemeine Lob der Philosophie beim Athen. resurr. 2 (πάντα ἄνθρ. χρὴ φιλοσοφεῖν —) Gregor. Thaum. Paneg. auf Origenes u. a.

Merkwürdig ist auch die Anwendung des ὅμοιον ὁμοίῳ bei den griech. Theologen.

*) Λόγος, μέρος λόγου, σπερματικὸς λόγος apol. 2, 8., beim Justin. Nach Clemens Alex. Strom. 1, 20 unterscheidet sich der Offenbarungslogos von dem allgemeinen menschlichen, μεγέθει γνώσεως, ἀποδείξει κυριωτέρᾳ, θείᾳ δυνάμει. Ebendahin, was Justin's μέρος λόγου bezeichnet, geht der Gedanke des Clemens von der, in allen Systemen zerstreuten, Wahrheit, welcher also nicht blosser Eklekticismus ist: Str. 1, 7.

Aber, sagt Justin (ap. Iren. 4, 6) gegen die Vernunft αὐτῷ τῷ κυρίῳ οὐκ ἂν ἐπείσθην.

Trefflich führt Irenäus die Lehre von den Offenbarungen des Logos aus, 4, 6.

**) Auch für die griechische Wissenschaft überhaupt, literatura, de idolol. 10.

nunftwidrige, sondern das Ungemeine, den gewöhnlichen oder den durch seine Schule übermüthigen Menschen Verletzende und Befremdende, achtet er für ein Merkmal der Offenbarung *). Ausserdem ist es bekannt, wie er die natürliche und vernunftgemässe Gotteserkenntniss hoch achtete **), und, dass er (seiner durchaus praktischen Ansicht vom Christenthum gemäss) die beseligende Lehre immer eigentlich eben nur auf das Leben bezogen hat. Auch Augustinus, dieser kirchliche Philosoph, liebt es gegen den Manichäis-

*) Carn. Chr. 5. Non pudet, quia pudendum est — prorsus credibile, quia ineptum est — verum est, quia impossibile — enthält einen Sarkasmus, welcher sich an das Vorige anschliesst: non eris sapiens, nisi stultus in seculo fueris, Dei stulta loquendo, 1 Kor. 1, 20 — und, necessarium dedecus fidei.

Die curiositas, welcher Tert. das einfache Glauben entgegensetzt, ist dieser Uebermuth der Schulen. Das berüchtigte, philosophi haereticorum patriarchae (adv. Herm. 8.) ist sogar mehr eine Klage über das Verderben in der Philosophie. Vgl. praescr. 7. Marc. 1, 12. Was man nicht suchen solle (christiano quaerere non licet, quam quod inveniri licet) und nur insofern finden, als es Gott gelehrt (de an. 3); dieses ist dasselbe, was über das Vermögen des Menschen überhaupt geht. — Die Curiosi des Tert. sind die Scrutatores Ephraem's.

**) Res Dei ratio est — nihil non ratione tractari intelligique vult — poen. I. hat zwar mehr praktische Bedeutung: allein es sind in beiden Beziehungen, auf die Gotteserkenntniss und auf das relig. Urtheil aus Vernunft, unzählige Zeugnisse beim Tertullian: auch von Neander, Tertull. 64 ff., gesammelt. Besonders testim. an., vel. virg. 5 (conscientia naturae), apol. 17.

Aber er forderte eine tiefer forschende, und auf praktischer Grundlage beruhende und entwickelte Vernunft. Ratio div. in medulla est, non in superficie — (resurr. 3).

mus die Auctorität *) und den unbedingten Glauben hervorzuheben: allein nur insofern, als jene die wahre Lehre einführen oder auch nur bei den Ungebildeten, Ungeweihten erhalten müsste.

Die uralte, durchaus gangbare, Darstellung der alten Kirche, dass die Spuren der wahren Religion unter den Heiden, unmittelbar oder mittelbar, aus den israelitischen heil. Büchern hergekommen seien, ist überhaupt mehr in polemischer Beziehung gemacht worden; sie lässt sich mit jener, damals eigentlich herrschenden, Lehre nicht ver-

*) Für das Glauben an Auctorität spricht Augustin anscheinend unbedingt, quant. an. 7: Auctoritati credere magnum compendium est et nullus labor: aber vgl. dort den Zusammenhang und de utilitate credendi. Absichtlich für die Vernunft spricht der Brief an Consentius (120 Ben.): classisch wurde tract. 29 in Jo.: Si non intellexisti, crede: intellectus est merces fidei — Crede ut intelligas. De mor. eccl. cath. et man. I, 25: in lucem veritatis inducit auctoritas.

Die Stelle Retr. 1, 13: res ipsa quae nunc christiana nuncupatur, erat et apud antiquos, nec defuit ab initio generis hum., quousque ipse Christus veniret in carne — gab Tindal den Titel seines Buchs. Allein Augustin meint freilich, dass auch die Glaubensgeheimnisse in der Vernunft gelegen haben. Wahrscheinlich deutet er auf 1 Jo. 2, 7. 8.

Alexand. Hierap.: τί καινὸν εἰσήνεγκεν ὁ χρ.; beim Suidas.

Aus Hilarius (Tr. 1, 18: Dictis Dei pia veneratione famulemur. 3, 26: Sapientiae — est ea interdum sapere quae nolis. 12, 20: doch dieser Glaube nicht ohne Vernunft) und Anderen, dieser und folgg. Zeiten, sind leicht dieselben Gedanken, wie bei Aug. nachweisbar.

Die berühmten, von Luther gebrauchten Worte von Schriftzeugniss oder Gründen — durften nicht zu sehr gepresst werden: sie geben eine gewöhnliche alte Formel — Aug. Gen. ad lit. 7, 24: nulla S. S. auctoritas vel veritatis ratio. Greg. Nyss. Eun. 1. 63: ἀπὸ θείας φωνῆς — ἐκ λογισμῶν ἀκολουθίας u. and.

einigen; und zuletzt ging man immer auf eine Uroffenbarung für dieses Alles zurück *).

Unterdessen bildete sich durch die Arianische und die folgenden Controversen die supernaturalistische Ansicht bestimmter aus. Die Principien über Vernunft und Offenbarung, welche die griechischen Theologen des 4. Jahrh. und Augustinus, wenn gleich nicht in der Bestimmtheit und Form der Schule, aufgestellt haben, sind, sicherer gefasst und gehalten, durch das MA. hindurch gegangen. Entschiedener Rationalismus spricht sich in Johannes Erigena (oben 414), Abälard und Scotus **) aus: bei allen jedoch verbunden mit pla-

*) Tert. apol. 47. Divina literatura thesaurus fuit posteriori cuique sapientiae — Lact. 5, 5. 7, 22. Aug. doctr. chr. 3, 39 (injusti possessores.) Just. apol. 1, 57. Coh. 9. Theoph. 2, 53—56. Tat., Cl. Al. Str. 5. Eus. P. E. 10, 1 f. und Joseph. Ap. 2, 16. Zweifelnd Orig. Cels. 7, 30.

Mit mancherlei Anachronismen (Aug. C. D. 8, 11. Retr. 2, 4), und Fälschungen (Valcken. de Aristobulo). Aber in vielen Gestalten ist diese Ansicht späterhin unter allen Parteien hervorgetreten: die Mythologie der alten Zeit ging sogar von ihr aus.

**) Abälard's und Bernhard's Erklärungen vom Glauben, Bern. ep. 190. Jener: existimatio rerum non apparentium, dieser: substantia rerum sperandarum, nach dem angebl. Ausspruche Hebr. 11, 1. Allein Glaube war dem Ab. gerade die höchste, geistigste Seelenkraft (proprium ei, omnem transcendere sensum) und der Vernunft wesentlich verwandt (Intr. 3, 1). Das: non credendum nisi prius intellectum (intr. 2, 3) war diesemnach ganz natürlich: wiewohl Ab. viel auf die göttliche Offenbarung gab, und immer Verständniss und Begreifen (intelligere und comprehendere) unterschied.

Von den Sittengeboten des Evangelium (Th. chr. 1210): nihil aliud sunt quam reformatio legis naturalis.

tonisch-kirchlichen Ansichten von den Dogmen selbst. Denn es war theils die Sache der unrichtigen Exegese jener Zeiten, theils lag es eben in der Philosophie der Zeit, dass jene zu den Idee'n der Vernunftreligion auch alle kirchlichen Mysterien rechneten: so dass ihr Rationalismus nur in seinen Principien mit dem neueren übereinstimmte *).

Aber die durch das MA. herrschenden Methoden, Vernunft und Offenbarungslehre zu vereinigen, waren diese:

1) Die Offenbarung ist nur über der Vernunft, nicht gegen dieselbe: also der Glaube nur fromme Folgsamkeit gegen Gott. Die scholastische Ansicht **).

2) Es wird durch die Offenbarung nur der hö-

Scotus geht wohl weiter als Abälard; und leitet von der Off. nur die Erregung der höheren Vernunft her (Cognitio supernaturalis dicitur, non per comparationem intellectus ad notitiam, sed ad agens). De theol. Scoti 7.

*) Doch widerspricht Scotus Heinrich's von Gent Behauptung, dass was im Glauben erkannt werde, es auch durch die Vernunft werden könne: dass es nämlich eine volle, höhere Erkenntniss gebe, wie die visio Dei nach Scotus ist.

Auch Durand und R. Lullus waren in diesem Art. verdächtig. Von jenem Argentr. I. 332. Unter dieses Sätzen 97. 98. das Wissen stehe über dem Glauben.

**) Sie wird überall bei ihnen ausgesprochen. Veritati fidei non contrariari veritatem rationis, Thomas: nullum creditum repugnare conclusioni sequenti e veris principiis, Scotus. — Hildebert, tract. 8: Fides non est contra rationem, sed supra rationem.

Thomas: eodem actu credimus Deo et Deum — ist oft misverstanden worden: auch von Huet.

here Stoff gegeben, welcher im Glauben aufgenommen werden muss, dann aber von Vernunft und Einsicht nicht nur erfasst werden kann, sondern, seiner eigenen Bestimmtheit und Sicherheit wegen, bearbeitet und aufgefasst werden muss. — Dieses ist das alte, aus Jes. 7, 9 vielgebrauchte: crede ut intelligas, die fides quaerens intellectum des Anselmus, das eigentliche Princip der Scholastik *).

3) Die Offenbarung heilt und erhebt das menschliche Gemüth, so dass es mit den dargebotenen erhabenen Lehren zugleich auch die Fähigkeit, sie in sich aufzunehmen, ja sie zu erkennen, empfängt. Dieses ist die Lehre Bernhard's und Bonaventura's **).

*) Ausser August. a. O., auch Cyrill Al. z. Joh. 6, 69: (Nicht das Forschen aufzugeben) — *προθέντες τὴν πίστιν, δευτέραν τὴν γνῶσιν ἐπάγοντες, μετὰ γὰρ τὴν πίστιν ἡ γνῶσις κατὰ τὸ γεγραμμένον· ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐ μὴ συνῆτε.*

Anselmus fasst den vorbereitenden Glauben bisweilen auch nur als praktische Vorbereitung auf das Göttliche auf. Fid. tr. 2. Prius fide mundandum est cor (nach Act. 15, 9. Er vergleicht Ps. 19, 8. 9. Matth. 11, 25) u. s. w. Bekannt sind die Stellen Prosl. 1. (vgl. Fid. tr. 4), Schleiermacher's Satz vor der Glaubenslehre, c. D. homo I, 2. ep. 41. Dieses Princip also, nicht das Gregorianische (hom. in Ev. 26): fides non habet meritum, si ei ratio praebet experimentum — obwohl viel gebraucht und gedeutet, ist eigentlich das der Scholastik (Wiclef. trial. 1, 6). Wie Anselmus, auch Savon. tr. cruc. Vorr. u. s. w.

**) Vgl. Neander h. Bernhard 145 ff. Angf. 190. Br. In Cant. 1 wird daher von Bernh. das Verständniss der Offenb. der unctio und experientia zugeschrieben. Vom Glauben ebds. 28: Fides nescia falli, invisibilia comprehendens, sensus penuriam non sentit. Denique transgreditur fines etiam rationis hum., naturae usum, experientiae terminos.

4) Die Offenbarung giebt die Vollendung dessen, was die Vernunft in sich trägt und über göttliche Dinge denkt. Die Alexandriner *) und auch Augustinus. Es brauchte dieses, was im Menschen liegen sollte, auch nur als Sehnsucht nach dem Höheren aufgefasst zu werden: oder als sittliche Weihe **).

5) Die Offenbarung will nicht von der Erkenntniss, sondern im Gemüth aufgefasst sein, d. i. im Gefühle oder in der Anwendung auf das Leben. Das Zweite lag besonders dem Pietismus nahe. Unter den Mystikern führten Einige das Erste wieder in die Speculation, die Theosophie, zurück ***).

Dieses die mittelalterlichen Theorie'n

Etwas Anderes, als das hier Bezeichnete, ist Baco v. Ver. animum dilatari ad mysteria, augm. sc. 9, 1. Auch beim Bernhard ist die Vorbereitung für die Off. die Reinigung des Gemüths. Consid. 5, 3: mereatur vita, puritas assequatur. — Bonav. centil. 3, 45 (ratio elevata et illuminata).

*) Clemens Alex. κατὰ περίληψιν — πρὸς ἀλήθειαν Str. 6, 7, und die oben erw. Stellen von der Vorbereitung durch Philosophie. Dahin kommt auch zuletzt das (von Bayle gebilligte) b. Lactant. I. D. 2, 5: Falsum intelligere, scientiae humanae, verum scire divinae. Auch Huet (int. imbec. p. 155 ff. Lat. A.) nimmt verosimilia in der menschl. Vernunft an.

**) In einem Höheren Sinne sagt dieses auch Scotus: wenn wir ihn recht verstehen. Denn er scheint der visio Dei eine moralische Grundlage zu geben.

Augustinus ging auch hier eigentlich voran: indem sich bei ihm der Begriff von Glauben, der die Geheimnisse fasse, oft in der moralischen Bedeutung darstellte: oder (nach Phil. 3, 14) als Geistesstreben, intentio, Trin. 9, 1.

***) Indem sie nämlich im inneren Leben gerade die Abbilder der göttlichen Glaubensmysterien fanden, oder,

von einer Vermittelung zwischen Vernunft und Offenbarung. Es ist bekannt und in der Geschichte (S. 585) schon angedeutet worden, dass die Reformation mit einem Angriffe auf Vernunft und Philosophie begann, welcher Misdeutungen und grossen Misbrauch erfuhr *). Man hatte dabei den Uebermuth des Verstandes und mehr noch die Gemüthslosigkeit, welche beide der Lehren und Geschichten der Schrift nicht zu bedürfen vermeinten, oft aber auch zunächst nur die Scholastik im Auge. Ueberdiess war es natürlich, dass von denen der Offenbarungsbegriff geschärft wurde, welche ihn nur auf Einen Act der Gottheit, nicht (wie es bei den Katholischen geschahe) auf einen, durch die ganze Geschichte der Kirche hindurchgehenden, bezogen. Dabei regte sich denn aber doch überall und fortwährend unter den Protestanten der freie Geist zu vernunftmässiger oder speculativer Auffassung der Glaubenslehren oder zur Vertheidigung der Vernunft: wenn schon anfangs ohne bestimmte Principien **). Johann Musäus stellte

wie Tauler, das Aufheben seiner selbst für den einfachen Kirchenglauben deuteten.

Die Aufnahme der Geheimnisse im Gefühle (affectus, amor, raptus u. s. w.) findet sich besonders bei Gerson.

*) F. W. Ph. v. Ammon: die Vernunft im Sinne Luther's, Melanchthon's, Zwingli's und Calvin's, Winer's Zeitschr. für wissensch. Theologie. 1. 2. H. — Leibnitz zu erw. Abh. c. 49.

Calvin spricht entschieden, nur weniger rauh, wie Luther: Zwingli freier, in seiner praktischen Richtung und im Gegensatze zur Röm. Auctorität. (Zw. Schrr. im Ausz. I. 2. 280 f.)

**) Hoffmannischer Streit — oben 628.

In anderer Art aber wurde der Streit geführt: an contradictoria credenda? Gundlingiana 14. 340 ff. Pfaff. prim. Tub. 237 ff.

zuerst solche gegen anscheinende Uebertreibungen aus der reformirten Kirche auf*): sie waren darum auch beschränkter, als sogar die orthodoxe Kirche sie ausübte. Sie räumten der Vernunft nur einen formalen Gebrauch in der Theologie ein.

Die Römische Kirche hielt die bei Weitem freiere Theorie schon im Gegensatze gegen unsere Theologen fest**): wiewohl die Meinungen von Wilh. Postel, welche hierbei berüchtigt wurden, nicht die der Kirche waren***). Auch jenes bestätigte anscheinend den Vorwurf, welchen die Unsrigen den Römischkatholischen zu machen pflegten, dass sie in einer rationalistischen Tendenz befangen wären. Aehnliche Bestrebungen und Aeusserungen der Römischkatholischen Theologen waren nicht immer im alten Sinne gemeint †).

Aber mit dem Aufkommen einer freieren Phi-

*) Nicol. Vedelii rationale theologicum. Gen. 628. 8. Jo. Mus. de usu principiorum rationis et philosophiae in controversiis theologicis ll. 3. N. Ved. rationali th. oppositi. Jen. 644. 8.

**) Dem Jansenismus wurde auch oft Vernunfthass beigelegt. Allerdings hat Jansen selbst harte Aeusserungen über die absolute Unterordnung der Vernunft unter den Glauben: liber prooemialis, de ratione et auctoritate. Augustin. II. 2 ff.

***) G. P. de rationibus spiritus S. 543.

†) So die von La Mennais, bei welchem (indiffér. III. 194 ff. 217 ff.) auch Materialien zur Geschichte des Rationalismus gefunden werden. Im edleren Sinne Aschenbrenner, über den Begr. d. Vernunft u. über den nothw. Vernunftgebrauch in den Gegenständen d. Rel. Aschaff. 827. J. Sengler Rede an die Mitglieder des theol. Vereins — München 831. — Auch Pascal (Pens. 5. C.) hält am Princip fest: über, nicht gegen die Vernunft.

Dagegen wieder eine einseitige Polemik: de rationalismo theologico, cath. ev. et ref. ecclesiis pariter adversante etc. Vind. 822. Um die einzelnen Dogmatiker bei diesen und den Gegnern zu übergehen.

losophie erscheinen nun im Ausgange des 17. Jahrhunderts die Versuche immer häufiger, Vernunft und Offenbarung zu vereinigen: dabei anfangs noch immer den Begriff von Offenbarung vorausgesetzt, dass sie eine geheimnissvolle Religionslehre gegeben habe. Der Socinianismus wurde inconsequent, indem er neben der Bestreitung aller Vernunftreligion, doch das Princip: Nichts gegen die Vernunft *), bestimmter aussprach, und die entschiedenste Anwendung von Vernunft und Philosophie auf alle Theile der Glaubenslehre begünstigte **). Im Arminianismus dagegen lag diese Freisinnigkeit ursprünglich: er wurde denn auch vorzugsweise in jenen Zeiten rationalistisch genannt ***).

*) Das supra und contra wurde in der kirchlichen Sprache zuerst von Augustinus im Artikel von den Wundern unterschieden. Hierdurch vornehmlich ist es denn auch geschehen, dass in den Bestimmungen und Controversen über den Vernunftgebrauch in der Glaubenslehre das hier verwirrende Wort natura statt ratio gebraucht wurde.

Supra naturam kam aus dem platonischen ὑπὲρ φύσιν, contra nat. aus dem aristotelischen παρὰ φύσιν. In jener Schule war es Hauptgedanke, dass das Göttliche über der Natur sei, in dieser, dass Nichts gegen die Natur sei. Hierdurch entstanden in der allgemeinen philos. Sprache leicht jene Sätze als Axiomen, supra, non contra naturam.

Dazu Albert noch praeter naturam (Summ. II. 8, 31 al.): aber nur von Wundern gebraucht.)

**) Arsen. Sophiani religio naturalis s. de rationis judicio, in controversiis etiam theol. adhibendo. Amst. 685. 12. (D.: die vernünft. Rel. Amst. 703. 8.)

***) Liberii de S. Amore (Jo. Cleric.) epistolae theologicae. Irenop. (Amst.) 679. 12. (Gruner th. pol. 3, 1. c. 2. 3. handelt unter dem Namen, Rationalisten, nur von Socinianern und Arm.)

Cartesianischer Rationalismus: Oben 641. (Fr.

Leibnitz *), und wie gelehrter so umfassender, Huet **), machten für die kirchliche Denkart in diesen Gegenständen Epoche: Lockens Ansichten konnten nicht unbedingt anerkannt werden, und sie schlugen würklich in das Nichtkirchliche über ***). Bayle, welcher die streng supernaturalistische Partei ergriff, war sich vielleicht selbst in Sinn und Absicht nicht klar. Jene kirchliche Denkart hat sich in diesen Zeiten immer vornehmlich an die Ansicht (oben unter 4) gehalten: dass durch die Offenbarung die Andeutungen, Ahndungen, Grundlagen der Vernunft ausgeführt, vollendet würden. Was man also neuerlichst in der Formel ausgesprochen hat, dass das Christenthum die

Stosch) concordia rationis et fidei s. harmonia philos. mor. et rel. chr. Amst. 692. 12.

*) Leibnitz angef. Abh. (auch sie geht auf jenen Unterschied von über und gegen aus: daneben bemerkend den zwischen metaphysischen und physischen Wahrheiten, und zwischen erklären und begreifen oder beweisen). Andere (mehr supernat.) Grundsätze vor Leibn. syst. theol. 22. Die Abh. von der Uebereinst. der Natur und Gnade (Opp. 2) gehört nicht hierher. — Ausführlich sind auch die Leibn. Grundsätze bei Canz ob. a. B. c. 1. 2.

**) Angef. Quaestiones Alnetanae.
Huet's Grundsätzen näher steht J. Tissot: parallèle du christianisme et du rationalisme (d. i. Vernunftreligion). Par. 829 — gegen das, was der Vf. „Exclusismus" nach beiden Seiten hin nennt: Philosophismus und Priesterherrschaft gerichtet. Streng supernaturalistisch (keine Demonstration in der Kirche) ist Gerbet, des doctrines philosophiques sur la certitude, dans leurs rapports avec les fondements de la théologie. Par. 826.

***) Gegen Locke verwarf Poiret (ratio et fides collata) von Neuem allen Vernunftgebrauch.

höchste Vernunft sei *); dieses ist die hergebrachte Ansicht unserer Theologen gewesen, in welcher sie, bewusst oder in der Angewöhnung ihrer Zeiten, die Glaubenslehre behandelten **).

Mit der Epoche, welche die geoffenbarte Religion der rationalistischen Würdigung unterwarf, hatten jene Erörterungen eigentlich ihre Bedeutung verloren. Der sogenannte supernaturalistische Rationalismus (formale Supernaturalismus), oder die, diesem entsprechende, Denkart, hat sich dann darauf beschränkt, die Offenbarung als die ausserordentliche Einführung der Vernunftreligion aufzufassen. Denn jener alte Gedanke, dass die geoffenbarte Lehre wohl über der Vernunft, nicht gegen sie sein könne, ist heutzutage oft mit Zweideutigkeit gebraucht worden; indem man das supra rationem von geschichtlichen Gegenständen verstand, welche natürlich der Vernunft gegeben werden müssen, um gekannt und anerkannt zu werden. So erhielt denn auch das Princip vom formalen Vernunftgebrauche gewöhnlich eine ungenaue, weitschichtige Anwendung, in welcher es dem Rationalismus keinesweges widersprach.

*) F. Köster, das Christenthum, die höchste Vernunft. Kiel 825.

Dieses lag denn auch in den überall wiederholten Formeln, dass die Geheimnisse dem verklärten Menschengeiste erkennbar sein würden. Augustin. Gen. ad lit. 2, 4: causa aliqua fortassis occultior, quae melioribus sanctioribusque reservatur. Luther. serv. arb. 174: credimus, donec revelabitur filius hominis.

**) C. A. Crusius Entwurf des Planes vom Reiche Gottes — und die Werke über Vernunft und Schrift aus früheren Zeiten (Clauswitz — Baumg. Crusius).

Von der anderen Seite wurde die Untüchtigkeit dieser Unterscheidungen (über und gegen, formal und material) treffend dargelegt *).

Der Glaubensbegriff liess sich für mildernde Meinungen in unserer Zeit noch leichter deuten, da man sich gewöhnt hatte, ihn in der philosophischen Ansicht aufzufassen **).

Charakteristisch für die Denkart neuerer Zeiten ist der Name und selbst der verschiedene Gebrauch des Namens, christliche Philosophie, oder Philosophie des Christenthums ***). Man hat aber unter ihm bald eben die Theorie von Vernunft und Offenbarung †), bald die Stellung und Bedeutung des Christenthums überhaupt ††),

*) (C. F. Böhme) Ueber die Behauptung eines rationalen Supernaturalisten, dass für die chr. Rel.wissensch. zwar der formale aber kein materialer Vernunftgebr. gelte. Altenb. 820. Dess. die Sache des rat. Supernaturalismus nach — Ammon's Abschiedswort („der rechte Standpunct" 822) geprüft. Neust. 823.

Das Gleichbedeutende des supra und contra rat. ist, aber in verschiedenem Sinne, von den Mystikern von Orleans, von Bayle und von den Neueren behauptet worden.

**) Tho. Erskine Versuch über den Glauben. A. d. E. von G. Krüger — herausg. von Hahn. L. 829 — (oben 764).

***) Hjort (oben 413) — C. J. Branis de notione philosophiae christ. Bresl. 827. J. G. Mussmann Grundriss der allg. Gesch. der chr. Philosophie, mit besond. Rücks. auf die chr. Theologie. Halle 830.

H. Schmid üb. chr. Philos. und Ph. des Christenthums. Hermes XXXII. 1.

†) Rust a. B. (A. Gengler über das Verhältniss der Theologie zur Philosophie. Landshut 826.) Blasche Philos. d. Offenbarung — Gotha 829.

††) L. J. Rückert chr. Philosophie, oder Phil., Gesch.

bald die freie (auch exegetisch freie) Behandlung und Würdigung der Kirchenlehre, bald endlich die philosophische oder speculative Deutung *) derselben verstanden. Auf der anderen Seite hat man mit diesem Namen auch die christlich gesinnte Philosophie verstanden. In allen diesen Bedeutungen offenbart sich in dem Entstehen und der Anempfehlung dieser christlichen Philosophie ein regeres Geistesstreben auf dem Gebiete der Kirche: so wie in den Schriften über Philosophie und Offenbarung (auch wohl ganz gleichbedeutend: Phil. und Religion genannt) ein löbliches Bemühen, Differenzen, welche die Geschichte der Kirche und Philosophie von Altersher zeigt, auf bestimmte Begriffe und Principien zurückzuführen **).

Gewiss hat nach allem Diesen derjenige Supernaturalismus unserer Zeit, welcher die Offenbarung als eine, dem menschlichen Gemüthe und Geschlechte aufgedrungene, fremdartige Lehre ansahe, und welcher alle Religion aus Offenbarungen herleiten wollte: nicht die Denkart und die Ueberzeugung der alten kirchlichen Zeiten für sich ***).

und Bibel, in ihrer wahren Beziehung zu einander. L. 825. II.

*) Jenes F. Köppen Philos. des Christenthums. 2. A. L. 825. II. (H. Schmid a. O.) Dieses Hjort u. A.

**) Die Trennung von Philosophie und Theologie, wie ist sie in ganz verschiedenem Sinne von Luther — von Schleiermacher, von Anderen (des Vfs., nicht der Schrift wegen, erwähnen wir F. E. Schulze: Selbständigkeit u. Abhängigkeit, oder Philos. u. Theol. — Giessen 823) ausgesprochen und gefordert worden!

***) Selten wagte es (und dieses sei nur beiläufig hier

10.

In Beziehung auf die Bedeutung der Offenbarung trennt sich die kirchliche Meinung so, dass sie diese in der christlichen Gestalt entweder für vollendet und ausreichend zum seligen Leben, oder für vervollkommbar geachtet hat. Diese zweite ist, sowohl den immer vorherrschenden Ansichten, als der Beschaffenheit der h. Schrift und ihrer Lehre gemäss, von jeher die gangbarere gewesen: aber in mannichfachem Sinne [1]). Zuerst in dem, dass die dargebotene Offenbarung durch eine andere (fortwährende oder dereinstige) Offenbarung vervollkommnet werden könne und solle [2]).

1. Die Vervollkommbarkeit (Perfectibilität) der geoffenbarten Religion liess sich in folgender Weise verschieden auffassen: 1) Durch andere Offenbarungen vervollkommbar; 2) durch sich selbst: 3) durch die Menschen, die Ver-

erwähnt) die Kirche, auch in den dunkelsten Perioden, das recht und glaubwürdig zu sprechen, was gegen die Vernunft auf dem Gebiete des Lebens und in dem, was den Menschen entschieden zur Erkenntniss offenliegt, laufen würde. Unter Huet's Sätzen spricht auch der 7. hiergegen ausdrücklich. — Vgl. Paulus, Galiläi's Kampf für den Rationalismus — In: aufklärende Beiträge zur Dogmen-, Kirchen- und Rel.geschichte; Bremen 830. 324 ff. Zweifel und Erklärungen über das Responsum der Pariser Fac. gegen die Kalenderverbesserung durch Gregor XIII. 1582: bei Argentr. II. 1. 453 ff.

nunft. Alles dieses wieder in mannichfach verschiedenen Richtungen und Ansichten. Aber Geschichte und Erfahrung zeigen, dass diese Meinungen sehr leicht in einander fliessen; wie denn auch die Resultate derselben oft ganz dieselben gewesen sind, so dass Fanaticismus, kirchlicher Katholicismus und Naturalismus oft in ihrem Verhältnisse zur Offenbarungslehre übereingestimmt haben.

Die Perfectibilitätslehre machte sich in der Kirche frühzeitig und fortwährend sehr geltend; wie man immer *) einen Unterschied zwischen wesentlichen Lehren des Christenthums und der Form desselben wahrnahm. Freilich aber lag dieser Lehre oft auch das zum Grunde, dass die Menschen theils immer das Ihre, von dem sie sich schwer lossagten, was aber bei Weitem nicht immer das Vernünftige war, zur Offenbarung hinzubrachten, theils man frühzeitig schon die Idee des Evangelium verloren hatte, und deswegen den gegebenen Stoff der Offenbarung und Schrift unvollständig, schwankend, dunkel fand.

Wir haben uns aber in dieser ganzen Erörterung unter Vervollkommnung sowohl das Positive als das Negative (Zusatz und Läuterung) zu denken. Unter der Offenbarung aber die κατ' ἐξοχήν, die in der Schrift selbst, wenn auch nicht in dogmatischem Sinne, als die letzte, bleibende dargestellte: das Christenthum.

*) Vgl. die folgenden Paragraphen.

Im strengsten Sinne erklärt sich gegen jede Vervollkommnung Vinc. Ler. I. 26. 29. 30. (Coeleste dogma est, quod semel revelatum esse sufficit: non terrena institutio, quae aliter perfici nisi assidua emendatione, imo potius reprehensione, non potest. Etc.)

2. Die, hier bezeichnete erste Form der Perfectibilitätslehre ist die schwärmerische.

Eine neue Offenbarung, welche die gegebene vervollkommnete, konnte in der angegebenen Weise entweder als fortwährende oder als eine einmalige, dereinstige gedacht werden. Die erstere war diejenige, deren sich der gemeine prophetische Fanaticismus rühmte; und eine solche Vervollkommnung der Offenbarung, welche durch die Ekstasen gottbegeisterter Männer fortwährend geschehe, wird vornehmlich bei den Montanisten verhiessen, wenn gleich vorzugsweise auf das Praktische bezogen *).

Nur entfernter kann man hierher auch die beziehen, welche nur in Beziehung auf ihre Person und für ihr Lebensbedürfniss, eine Deutung und Anweisung von Gott, oder auch wohl die Lossprechung

*) Tertull. de vel. virg. I. 2. (ausdrücklich aber die regula fidei immobilis et irreformabilis unterscheidend) —: Cetera disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis, operante scil. et proficiente usque ad finem gratia Dei. — Propterea Paracletum misit Dominus, ut, quoniam hum. mediocritas omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum perduceretur disciplina ab illo vicario Domini spiritu S. — Quae est ergo Paracleti administratio nisi haec, quod disc. dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora perficitur? Nihil sine aetate et omnia tempus exspectant.

Dasselbe, was in dem montanist. Paraklet, lag in dem Consolamentum der mittelalterlichen Fanatiker. — Sib. Or. I. p. 187 Gall. καὶ τότε δὴ παῦσις ἐστὶ μετέπειτα προφητῶν — nach der Auferstehung Jesu: offenbar gegen den Montanismus. Die KVV. (Theod. Heracl. ad Jo. 14, 17, und Bestreiter der Manichäer), der Paraklet habe damals sogleich erscheinen müssen.

von allgemeinen Anordnungen der Offenbarung, erwarteten oder sich solcher rühmten.

Die alten Protestanten stellten die fortwährende unmittelbare Inspiration der Römischen Kirche mit dieser schwärmerischen für sich schon (abgesehen von ihren Resultaten) in Eine Kategorie *). Sie hatten unter Anderem auch in sofern Unrecht, als die Inspiration der Kirche ja einen bestimmten Grund und Inhalt, nämlich die Tradition, haben will, und diese nur durch die fortwährende Unterstützung Gottes lauter und sicher erhalten werden lässt. Freilich machte dieser kirchliche Begriff einerseits duldsamer gegen die Schwärmerei in und neben der Kirche, andererseits auch geneigt, wenigstens in den Oberhäuptern der Kirche eine würkliche Inspiration in der Art der Fanatiker (scrinium pectoris) anzuerkennen.

Eine dereinstige neue Offenbarung haben die Schwärmer erwartet, welche uns in der allgemeinen Geschichte vielfach vorgeführt wurden: wie sie ein Zeitalter des h. Geistes, oder ein ewiges Evangelium **), oder ein neues Gottesreich verkündet haben. An sie reiht sich in unserer Zeit der Swedenborgianismus ***), als die entschiedenste Ankündigung neuer, höherer Offenbarungen (wenn auch solcher, welche im Zusammenhange mit den christlichen stünden), an. In

*) Berühmte Stelle, A. Sm. III. 332: Etiam papatus est merus Enthusiasmus, quo papa gloriatur — quicquid ipse in ecclesia sua sentit et jubet, id esse spiritum et justum, etiamsi supra et contra scripturam.

**) Εὐαγγέλιον τελειώσεως Epiph. 26, 2. Philastr. 33.

***) Vgl. Tafel Vorr. zu Sw. Schrr. 3. B.

Sonderbarer Perfectibilismus in J. Craigs theol. chr. princc. mathem. Lond. 689. 4.

diesem fällt die Vollendung der Offenbarung und die Erfüllung der Weissagungen (perfectio — complementum) zusammen. — Es bedarf für alle diese Meinungen nach dem oben Ausgeführten keiner weiterer Erörterungen *).

11.

Ferner haben Viele eine Vervollkommnung der gegebenen Offenbarung durch sie selbst angenommen oder gefordert. Ausser dem, dass man dieses oft in einem sehr weiten Sinne genommen hat, in welchem es mit einer der folgenden Ansichten zusammenfällt [1]); ist diese Meinung entweder so gefasst worden, dass man in dem in der heiligen Schrift selbst vorhandenen Stoffe die Data und die Principien der Vervollkommnung finden wollte, oder so, dass man der Schriftoffenbarung eine andere, geheime an die Seite setzte. Der ersteren Ansicht gehören die Theorie'n und Methoden an, welche von Accommodation, Temporalem und Localem, von Lehren, die lediglich zur Form der Offenbarung gerechnet werden müssten, endlich von Ausserwesentlichem in der Offenba-

*) Hinter diesen Meinungen verbarg sich natürlicherweise oft eine entschiedene, philosophisch - rationalistische Ansicht; welcher der Doppelsinn im Worte, Offenbarung, angemessen und angenehm war. So beim Manichäismus. (August. Faust. I, 32. c. Fel. I, 9).

rung neben den Fundamentalartikeln, gesprochen haben [2]). Am richtigsten haben unter ihnen diejenigen geurtheilt, welche den Geist der geoffenbarten Religion als das Princip der Vervollkommnung anerkannten [3]).

1. Der weitere Sinn, in welchem dieses Princip (der Perfectibilität der Offenbarung durch sie selbst und aus ihr selbst) genommen werden kann und gefasst worden ist, der rationalistische, ist der, welchen Semler wohl gewöhnlich *) in solchen Formeln dachte: dass die Offenbarung in dem Geiste, welchen sie in sich trüge und anregte, in der Aufforderung zum freien Vernunftgebrauche, endlich auch wohl durch ihre Unvollkommenheit, Anregung, Reiz und Berechtigung darböte, an ihrer Vervollkommnung zu arbeiten. Dieses ist aber eben die mildere Ansicht unter denen der dritten Classe.

2. Die Methoden, welche hier neben einander gestellt worden sind, haben alle auch bei der streng rationalistischen Ansicht eine Bedeutung erhalten. Allein immer eine uneigentliche: denn in der That setzen sie alle, und am deutlichsten die der Accommodation in der Schriftoffenbarung, eine Absicht und eine gewisse höhere Leitung **), so wie denn auch ein anderes Resultat, als die,

*) Semler. de discrimine notionum vulgarium et christianarum in N. T. observando. Hal. 770. Ej. de discrimine inter σαρκικούς et πνευματικούς. Hal. 778. Progrr. ac. sell. 779. Vgl. die Schrift vom Kanon v. A.

**) Absicht im, nicht Anderes Aussprechen: Leitung zur Vervollkommnung.

in der allgemeinen Vernunft gegebene, Lehre voraus.

Die Accommodationslehre ist anerkanntermassen eine uralte, durchaus gangbare, Lehre der alten Kirche *). In der Geschichte derselben ist indessen Manches genauer zu bestimmen. Abgesehen nämlich von solchen Aeusserungen, welche nur das eigene Verhalten christlicher Lehrer angingen (für welches doch ganz andere, gewöhnlichere, Grundsätze angenommen werden konnten, als die man Jesu und den Aposteln beilegen mochte), und von solchen, welche sich allein auf das Leben, die Sitte Jesu und der Seinen bezogen: unterscheiden sich die altkirchlichen Meinungen über die Accommodation von den neueren doch im Allgemeinen darin, dass jene 1) die Acc. immer mehr nur im Einzelnen der urchristl. Lehre und der heil. Schrift nachweisen mochten **), ein System der Anbequemung aber (die göttliche *οἰκονομία*) nur im Mosaismus und A. T. anerkannten; 2) fast immer zu weit gingen, indem sie die Acc. auf platonische Weise als absichtliche Täu-

*) Dall. de usu PP. 1, 6. F. A. Carus hist. antiquior sententiarum eccl. graecae de accommodatione, Christo inpr. et apostolis tributa. L. 793. 4. J. Jahn: Was hielten die Kirchenväter von der Accommodation? Nachträge zu s. theol. Werken. Tüb. 821. Nr. 2. (Rösler. de variis disputandi methodis vet. eccl. 784 f. 2. Progrr.)

Suicer. u. *οἰκονομικῶς* und *συγκατάβασις*. (Vgl. Euseb. KG. 7, 24. u. die Ausll.) Die stoische *οἰκονομία* Wetst. zu Eph. 3, 2. Gatak. ad Ant. 11, 18.

**) Besonders auch in denjenigen Reden Jesu, welche von seiner Person zu menschlich zu sprechen schienen: wie Mark. 13, 32. Vgl. Wetstein und Gratz zu d. St. Münscher III. 153 ff.

schung und als unbedingtes Verschweigen mancher Lehren, denken zu dürfen meinten *): eben hiermit aber 3) dieselbe gewöhnlich mit der Lehre von der Tradition, als der anderen, geheimen Quelle der Off., verbanden: wobei sie sich denn freilich von der rationalistischen Wendung dieser Lehre, wie sie bei den Neueren gefunden wird, anscheinend frei erhielten.

Bei den Alexandrinern, vornehmlich beim Origenes, steht die Accommodationslehre, oft auch in sehr unbestimmter Weise gedacht, neben der von einem tieferen, geistigeren Sinne aeusserlich roh-jüdischer Formeln und Bilder (dem πνευματικῶς χριστιανίζειν): einer Ansicht, welche auch würklich in den Reden Jesu weit öfter und bedeutender Statt hat, als die blosse Accommodationslehre **).

Marcion's Accommodationslehre ***) war

*) Dieses auch nach den platonischen Reden von der erlaubten Lüge: selbst beim Clemens Al. (ψεύδεσθαι εἰς θεραπείαν Str. 7.) und Chrysostomus (Sac. I, 5). Synesius ganz platonisch, die Wahrheit müsse immer dem Volke verborgen bleiben und schade oft (ep. 105.)

Die οἰκονομία der Väter war eben so vieldeutig, als das κατ' ἄνθρωπον der gewöhnlichen Sprache und des N. T. (C. A. Beyer de difficultate judicii super disputatione veteris eccl. doctorum κατ' οἰκον. L. 766. 4.) Oben schon von den Entschuldigungen bei den KVV. aus der Oekonomie (Phot. 106 vertheidigt sie).

**) Origenes ber. Stelle von den besten Gesetzen Christi nach Möglichkeit, so wie es Solons Gesetze gewesen, Cels. 3, 10. — Comm. in Jo. to. I. stellt er jenes πνευματικὸν als das αἰώνιον εὐαγγ. auf.

***) Tert. Marc. 3, 15: Sed quomodo irreperet in Judaeorum fidem, nisi per solenne apud eos et familiare nomen? (Hahn Marc. Evang. 49. vgl. 137).

consequent, aber dogmatisch und moralisch unhaltbar: Augustinus Bestreitung derselben, vom dogmatischen und vom sittlichen Standpuncte aus *), ist wenigstens ein Beleg dafür, dass er die Offenbarung im Schriftworte abgeschlossen glaubte; aber vornehmlich durch ihn hat die Frage in der Kirche eine moralische Bedeutung und Würdigung erhalten. Die folgenden Zeiten haben nichts Neues über den Gegenstand hervorgebracht: bis Erasmus dieses Princip sowohl den Römischen Satzungen entgegensetzte, als für freiere Schriftdeutung anwendete **). Dann wurde dasselbe ge-

Gegen die gnostische Accommodationslehre sprechen (ohne ihre eigenen unmittelbaren und mittelbar eben dahin einschlagenden Lehren zu erwägen) die Kirchenväter oft: Tertull. praescr. 23. (Credentibus nihil subtraxissent app.) 26. Iren. 3, 5. 12 and. (Nihil Christus secundum praesentem opinionem — suspicionem interrogantium etc.)

*) Vor Augustinus schon Andere auf ähnliche Weise: Jul. Afric. fr., Routh. II. 116: μὴ δὴ κρατοίη τοιοῦτος λόγος ἐν ἐκκλ. χ., ὅτι ψεῦδος σύγκειται εἰς αἶνον — χριστοῦ. — August. epp. 28. 40. 71 ff. 82. Hieron. c. Pel. 1, 8. (Tüb. Quartalschr. 1824. 2. H.: Hier. und Aug. im Streite über Gal. 2.) Gegen Origenes Hieron. I. apol. c. Ruf. 18. Oft wurde gebraucht Ps. 112, 5. Alex.

Aug. tr. in Jo. 96—98. über Joh. 16, 12. Er deutet diesen Geist vom Geiste der Liebe, quae et diligat cognita et cognoscenda desideret — noch schwankend.

Die Reden der VV. von der οἰκονομία Christi vermischten freilich oft seine Lehrbequemung und Menschwerdung und Menschsein. So οἰκ. auch Or. Cels. 4, 19. Aber οἰκ. σωτηρίας anders Clem. Str. 6, 15. Beide verbindet Athan. π. σαρκωσ. 15.

**) Ratio verae theol. 62 Seml.: Christus se ad discipulorum imbecillitatem frequenter accommodabat. U. anderwärts. Diese Lehre gerade wurde dem Er. nicht übel gedeutet. Die Reden der Väter wiederholt z. B. Jo. Erigena (div. nat. 1, 66. 5, 37): Script. S. — infirmitati nostrae condescendens, nostrosque adhuc rudes sensus simplici doctrina erigens.

gen die Deisten, zur Rettung der h. Schrift gebraucht; aber schüchterner erst von den Arminianern *), dann von Semler, diesem nur zu unbestimmt und zu materiell, besonders gegen das vermeinte **) Judenthum des N. T.: endlich durch die Kantische Offenbarungsdeutung, selbst accommodirend, aber umfassend aufgestellt ***).

Die Erörterungen des Begriffes aus diesen Zeiten waren zum grossen Theile ziemlich principlos, ja, sie vermischten oft Accommodation mit Befangenheit, so, dass sie etwa dabei nur auf Seiten der Gottheit eine würkliche Anbequemung annehmen konnten. Consequenter hob der strengere Rationalismus jegliche Accommodation, so der heil. Schriftsteller als der Verkündiger des Evangelium, auf. Eine vermittelnde Theorie war diejenige, welche von unwillkührlichen An-

*) Clericus wurde als ein Urheber der Accommodationslehren angesehen (s. Michaelis krit. Colleg.). Auch dem Cartesianismus wurde die Lehre zugeschrieben: sie lag in der Tendenz desselben, als Rationalismus. — Abh. Henke N. Mag. II. 638 ff.

J. J. Rambach D. qua hypothesis de S. S. ad erroneos vulgi conceptus accommodata examini subjicitur. Hal. 727. (J. J. R. Exercc. hermen. Brem. 741. 301 ff.) Dahin auch der, durch die Deisten erregte, Streit über die Vorurtheile im 16. und 17. Jahrh., welcher oben erwähnt wurde.

**) Die biblische Theologie hat das Schwankende und Willkührliche darzulegen, welches in diesem Semler'schen Begriffe vom Judenthum (welcher denn doch der herrschende in der neueren Theologie geworden ist) Statt hat.

***) S. die neueren Behauptungen und Eintheilungen bei den Dogmatikern.

Bedeutend sind für den Artikel auch die Streitigkeiten über die jesuitischen Accommodationen unter den Chinesen (Vorr. zu: *Confucius Sinarum philosophus. Par. 687).*

bequemungen redete, indem sie annahm, dass es auch dem freiesten und tiefsten Geiste möglich sei, das als Meinung auszusprechen, was ihm doch eigentlich nur ausserwesentlich, ja auch wohl seiner Denkart entgegen ist.

Die Scheidung des Zeit- und Ortmässigen vom Bleibenden und Wesentlichen in der geoffenbarten Lehre, war mit der Lehre von der Accommodation immer verwandt, sie kann auch nur ein anderer Ausdruck für denselben Begriff sein. Doch in der gewöhnlichen theologischen Sprache wurde sie nur für Verordnungen der Schrift gefordert, so dass das allgemein Verbindende von dem in jener Weise Speciellen getrennt würde *). Die Scheidung von Form und Materie hatte früherhin meistens dieselbe Bedeutung, wie die eben erwähnte; in der neueren Zeit hat die vorgeherrscht, dass man unter der Form eine freigewählte Umkleidung oder Methode des Urchristenthums, also oft soviel als etwas Accommodirtes, verstand **).

*) Der Unterschied wurde so im kirchlichen Alterthum in Beziehung auf die Mosaischen Gesetze gemacht (Dial. c. Tryph. 44: die Unterscheidung beider Arten von Gesetzen sei das jüdische μυστήριον): in der späteren Zeit in Rücksicht auf biblische und kirchl. Gebräuche (wie in den bekannten Stellen A. C. 42 s. Cat. maj. 423) oder auf einzelne Verordnungen der Schrift, vornehmlich diejenigen, welche das Mönchswesen für sich gebrauchte. In der letzten Beziehung hat die Moral die Untersuchung dieser Scheidung übernommen.

**) Beiläufig sei es hier erwähnt, dass sich der Sprachgebrauch in diesen Worten, Materie und Form, auch in den theologischen Schulen seit dem 17. Jahrh. (wie im Gebrauche der Worte, Object und Subject; dieses ist in der scholastischen Sprache immer der Gegenstand des Gei-

Auch die Abtheilung und Trennung der ausserwesentlichen und Hauptlehren der Offenbarung führte, richtig und consequent gedacht, eben auf diese Scheidung von Form und Materie, Loc., Tempor. und Bleibendem *); wo sie nicht (s. zu 5) blos menschliche Zuthat von der göttlichen Lehre scheiden wollte **). Denn (und dieses sahen die strengeren Dogmatiker wohl ein) in dem, was zur eigentlichen geoffenbarten Lehre gehörte, konnte ein solcher Unterschied nicht angenommen, vielmehr musste in dieser Alles auf gleiche Weise würdig, heilig, beglückend gedacht werden.

Aber etwas Anderes war es, wenn die Frage ***)

stes und seiner Acte) wesentlich verändert habe. Die ältere Schule dachte unter der Form gerade immer das Wesentliche, Bestimmende (forma dat esse rei: dem εἶδος entsprechend); die neuere das Aeusserliche (μορφή, σχῆμα).

*) So wurde er bisweilen auch in alten Zeiten genommen: besonders wohl bei den Arminianern. Eben dieses war die rationalistische Bedeutung der Unterscheidung von Fundamental- und Nichtfundamentalartikeln.

**) Die menschliche Zuthat an die Stelle dessen gekommen, was Schrift und Evangelium unbestimmt gelassen hätten. So wird das Nothwendige und Nichtnothwendige in den Stellen des Irenäus und Origenes von Glaubensregel und Philosophie unterschieden: Gregor. Naz. Or. 1. (τὰ ἡμέτερα δόγματα ὅσα πεφιλοσόφηται u. s. w.) Chrysost. hom. 24, de bapt. Chr. (ἀναγκαῖα — ἃ τὸν χριστιανὸν εἰδέναι χρή): wenn gleich der Ausdruck, nicht Nothwendiges, von Allen vermieden wird. — Κύρια δόγματα Clem. Str. 6, 15.

Werden übrigens in der alten Kirche gewisse Lehren vor den anderen ausgezeichnet, so sind auch die bisweilen gemeint (vgl. noch Alcuin ep. 28), welche den Katechumenen vor der Taufe vorgetragen werden sollten: nothwendige also in einem äusserlich-kirchlichen Sinne.

***) Von dem Geschichtlichen des Streites *über Funda-*

über die Fundamentalartikel 1) nur als eine didaktische aufgeworfen wurde, darüber also, von welchen Artikeln die christliche Unterweisung beginnen müsse? oder 2) die formale Bedeutung hatte: welche Artikel die eigentliche Grundlage oder die Principien der chr. Glaubenslehre enthielten? *) Oder 3) vom Grunde der Seligkeit und der Bedeutung der Religion überhaupt die Rede war: ob dieser in den allgemeinen oder den positiven, dogmatischen oder moralischen, und in welchen Religionslehren zu suchen sei? **) Oder endlich 4) über das Fundamentale in den Systemen der einzelnen Parteien und in ihren Differenzen unter einander, gesprochen wurde: wie Viel oder wie Wenig es sei? ***) — Aber alle diese Fragen wur-

mentalartikel und ihrem Gegentheil wird gewöhnlich in der Dogmatik gehandelt. Jo. W. Schmid üb. chr. Rel., deren Besch. u. s. w. 127—338. C. G. Kupfer. de ratione constituendi articulos fundamentales rel. chr. Vit. 802. 4.

J. A. Turretin. de articc. fundamentalibus; vor der Nubes testium. (C. M. Pfaff. intr. in h. lit. th. I. 284 ff.)

*) 1. Der biblische Begriff von Fundamentalartikeln; 2. der der neueren Schulen. Von den Principien der chr. Lehre wollte man dann die Bestimmung entweder aus der Idee des Christenthums machen, und dann hörte die Frage auf, eine nur formale zu sein; oder aus dem Materiale der Lehre: also, wenn man das Christenthum für eine rein geoffenbarte Lehre hielt, aus besonders hervorgehobenen, bedeutenden Schriftsätzen. Dabei fand in der alten Zeit der Streit mit den kath. Methodisten Statt über die Beweiskraft in nicht ausdrücklichen Stellen (B. Nihusius 1633, Fr. Verron 1645 u. A.).

**) Dieses der Streit mit dem sogen. Latitudinarismus (oben 669) über die Zahl der Fundamentalartikel.

***) Mit dieser Frage begann der Streit bekanntlich in

den oft vermischt; und dieses hat, zu der Schwierigkeit der Sache hinzugekommen, die Streitigkeiten vermehrt.

3. Nach allen diesen Ansichten und Methoden soll in der geoffenbarten Lehre das Schwache entfernt und das Höhere hinzugethan werden, durch sie selbst und aus ihr. Aber es kann bei keiner von allen diesen ausreichen, dass dieses mittelst anderer Aussprüche derselben Lehre (näher, unmittelbar, oder entfernter das Deutlichere und Richtigere enthaltend) geschehe: die Vervollkommnung muss aus dem Ganzen der Lehre erfolgen. Zweideutig drückte dieses die ältere prot. Dogmatik in der Formel, Analogie des Glaubens *), aus: treffender und vollständiger bezeichnet es unsere Zeit mit dem Ausdrucke, Geist der Offenbarung, des Christenthums. Liegt auch der Sinn hiervon in den N. T.lichen Verheissungen vom heiligen Geiste, so ist doch der Name, wel-

den Controversen des 17. Jahrh., und von dieser Seite behandelt sie gewöhnlich die ältere theologische Polemik.

*) Fälschlich, wenigstens sehr misdeutbar, als Princip der Auslegung dargestellt: worin diese Glaubensanalogie der, neulich aufgestellten, panharmonischen Interpretation, oder auch dem sogen. höheren Schriftsinne, entspricht. Grdz. d. bibl. Theol. 6. (Gerh. Ruitenschild. de adhibenda doctrinae quam vocant, analogia in Ll. SS. interpretatione. L. B. 823. 4.)

Von einer solchen Auslegung sprechen Iren. 2, 10: (aenigmata ex manifestis, consonantibus et claris accipiunt solutionem) Aug. D. C. 2, 9. Das räthselhafte Confess. 12, 30: (in diversitate sententiarum verarum — concordiam pariat ipsa veritas — Lessing las unrichtig, varietas, Werke 16. Th. 100).

Verschiedene kirchliche Deutungen von Röm. 12, 6. (Abäl. in Ro. 4. erklärt es von Accommodation.

chen wir hier gebrauchen, von ganz anderer Bedeutung als dort und von entlegenem Ursprunge *).

12. **)

Eine Vervollkommnung des Christenthums durch sich selbst, nahmen endlich auch diejenigen an, welche in ihm die öffentliche und eine geheime Seite unterschieden. Solche Mysterien des Christenthums nahm die Kirche von Altersher gewöhnlich an: auch die Häretiker, späterhin auch die Feinde der chr. Sache, haben dieses oft gethan [1]). Die ausgebildetste Gestalt dieser Meinung findet sich in der Kirchenlehre von der Tradition: aber sie ist in vielfacher Art ausgeführt worden [2]). Keine allgemeine Kirchenlehre war die Annahme einer disciplina arcani von der apostolischen Zeit her [3]).

1. Eine geheime Seite des Christenthums, Mysterien desselben, in einem bedenklicheren

*) Er hat seine Zweideutigkeit behalten, indem Viele unter ihm auch die Kraft des Evangelium, vornehmlich die allgemeine, verstanden.

**) Merkwürdig sind für alle diese Artikel die Parallelen aus der jüdischen Theologie (von welcher sogleich das Folgende wieder Erwähnung thun wird) und aus der Behandlung des Koran bei den Muhammedanern. Fast dieselben Methoden der Läuterung und vermeinten Vervollkommnung des Schriftwortes sind bei diesen, wie unter uns streitig geworden. Vgl. Maracci Prodr. 34 ff. Herbelot Art. Alkoran.

Sinne als die Alexandriner, nahm die Gnosis und der Manichäismus an. An sie schliessen sich viele Secten des Mittelalters an: es war das Natürlichste sowohl für diejenigen, welche der geoffenbarten Lehre eine neue, tiefere Weisheit aufdrängen wollten, als für solche, welche auch ihre eigenen höheren Lehren zu verbergen pflegten *). Welchen Unfug, welche Herabwürdigung göttlicher Gedanken und Absichten, diese Meinung von Mysterien, welche Jesus gestiftet habe, in neueren Zeiten mit sich geführt habe; dieses bedarf und verdient hier keine Auseinandersetzung.

2. Tradition, als nicht geschriebene, durch göttliche Mitwürkung lauter erhaltene, Lehre, meistens auch als die erhabnere denn die Schriftlehre gedacht **) — findet sich allenthalben im Alterthum, wo es eben eine heilige Schrift gegeben hat. Oft wurde sie eine Quelle neuer heiliger Schriften: öfters erhielt sie sich neben jener, und wuchs und galt immer im Gefolge von Priesteranmassungen und Verehrung der Priester. In die christliche Kirche ging sie aus dem Geiste der alten Welt über: die Verhältnisse, die Ansprüche, die Bedürfnisse der einzelnen Arten und Parteien der neuen Gemeine hegten sie: weit weniger haben der jüdische Traditionsglaube ***) und

*) Coteler. ad Jacobi διαμαρτυρίαν — PP. apost. I. 603. — Vgl. Eleusis. Goth. 819.

**) Dion. Ar. hier. eccl. I. τῶν θεοπαραδότων λόγων σεμνότατα, ἐν ἁγιογράφοις ἡμῖν — δεδώρηται δέλτοις — ἀϋλωτέρᾳ μυήσει καὶ γειτονί πως ἤδη τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, ἐκ νοὸς εἰς νοῦν διὰ μέσου λόγου —.

***) Aus Exod. 34, 27. Unter Anderen Hottinger. thes. philolog. 553 ff. (Molitor) Philosophie der Geschichte, oder über die Tradition. Frkf. a. M. 827. 8.

die Tradition in den heidnischen Mysterien *) hier einen Einfluss gehabt.

Doch findet sich **) (so einfach begann die Denkart der Kirche) diese Tradition zuerst in den nichtkirchlichen Parteien, und wird an ihnen getadelt und verworfen ***). Den apostolischen Lehrern bedeutete ohne Zweifel παράδοσις noch die, in Schrift und Wort ertheilte, Lehre Jesu und der Apostel †). Aber die Alexandriner nahmen jene bis dahin häretische Meinung auf und verknüpften sie mit ihrem Mysterien- und Accommodationsglauben ††).

Die lateinische Kirche bestimmte den Gedanken mehr, und brachte ihn mehr in Einklang mit dem in der gesammten Kirche Bestehenden, Anerkannten und Nothwendigen. Irenäus und Tertullianus, doch jener genauer als dieser, dachten in der Tradition †††) eine bestimmte Glaubens-

*) Ueber die παράδοσις in den Mysterien und ἱερὸς λόγος vgl. Lobeck Aglaoph. 39, 148 ff.

**) Der altkirchl. Begriff von Tradition, vormals immer in polemischem Sinne und Zweck entwickelt, M. Chemnit. exam. conc. Trid. (Gen. 614 f.) 60 ff. Suicer. v. παράδοσις. Dagegen z. B. Bellarmin. de verbo D., und Thomassin 3. Th. tr. 1.

***) Iren. 3, 2: Gnostiker meinen, non posse veritatem in Scripturis inveniri ab his qui nesciant traditionem. Iren. stellt seine eigene Tradition mehr nur accommodirend zu dieser falschen und ihr entgegensetzend dar.

†) Ganz gleich auch in seinen Schicksalen ist in der Kirche das Wort κήρυγμα gewesen.

††) Cl. Al. (zweideutig ob. 773) 1, 12. ἀπόκρ. γνῶσ. παραδ. Hypotyp. ap. Eus. 2, 1. Orig. Cels. 6, 6.

†††) Das Wort mag diese besondere Bedeutung aus

norm, einen kurzen Inbegriff von Glaubensartikeln, nach welchem die Schrift zu deuten und zu vervollständigen wäre, der aber in der Kirche eben auf mündlichem Wege verbreitet und erhalten worden wäre. Die Häretiker sollten sie nicht kennen, denn die Tradition wurde nur in der rechtgläubigen Kirche gefunden, von welcher sie sich aus Uebermuth getrennt hätten *). — Was also bei

verschiedenen Gründen erhalten haben: indem man es dem Geschriebenen entgegensetzte, indem man den Begriff von Lehre, Deutung hineinlegte (Tert. praescrr. 19: veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum): indem man endlich die Bedeutung, Herabgekommenes, Weitergegebenes, in ihm fand.

Διδαχή und διδασκαλία wurden ohne Zweifel auch so dem νόμος und κήρυγμα entgegengesetzt, wie Talmud und Torah bei den Juden: und jenes war wohl die Wortbedeutung, wenn die apostolischen Constitutionen diesen Namen führten. Hippolytus ἀποστολικὴ παράδοσις wahrscheinlich dasselbe mit s. διδασκαλία.

*) Die bekannten Reden des Irenäus, 1, 10. 22. 2, 1. (κατὰ σχέσιν πλεῖον εἰδέναι bei Einigen) 3, 3. 4. (Verschiedenheit im διάλεκτος, Eine δύναμις παραδόσεως). Massuet unterscheidet die Tradition und das Symbol beim Irenäus.

Die Zuverlässigkeit der Trad. wird bei ihm materieller aufgefasst, als beim Tertullian. Die ersten Lehrer als Nachfolger der Apostel: zu Rom der Mittelpunct und die Abklärung der Traditionen. Die potior principalitas der Römischen Kirche beim Iren., Griesbach. (779) Opuscc. II. 10. u. A., Gothofr. ad Cod. Theod. VI. 7. ed. Ritter. Vgl. Greg. Naz. or. 32: πίστεως ἐμπόριον von Constantinopel.

Tertullianus praescrr. 13. Prax. 2. vel. virg. 1. Vgl. Münter. eccl. afric. 91 ff. Solche Glaubensregeln auch beim Facundus und Vigilius.

Vom Symbol, als dem geistigen Christenthum, sprechen auch die Stellen Iren. 3, 4. (scripta in cordibus salus) und Hieron. ep. 61 ad Pammach.

den Alexandrinern eine Erkenntnissquelle neben der h. Schrift war, das, diese Tradition, wurde bei den Lateinern eine Norm über der Schrift: und sie verstanden unter ihr, als regula fidei, Etwas, was die Alexandriner gewöhnlich nicht zur Tradition gerechnet hatten *). Aber die apostolische Verkündigung (oben 218) ist bei Origenes nur das Allgemeinste und Klarste der Schriftlehre, nicht jene alexandrinische Tradition **).

Die populären Lehrer der altgriechischen Kirche halten sich an diese allgemeine Lehre, und bezeichnen sie mit jenem Namen, παράδοσις, in dem zwiefachen Sinne, entweder, dass sie den Inbegriff der Schriftlehre (der Paradosis κατ' ἐξοχήν) enthielte, oder das Gemeinsame und Bleibende in der kirchlichen Unterweisung ***).

Die alexandrinische Mysterienlehre wurde nach

*) Von ihnen gilt, was die Prot. sonst zu allgemein aussprachen, dass die Tradition der a. K. immer der Schriftlehre gleich gewesen sei.

**) So auch wohl Irenäus ἀποστολικοῦ κηρύγματος ἐπίδειξις, Eus. 5, 26. Dieses endlich auch der ἐκκλησιαστικὸς κανὼν des Clemens Str. 6, 15. 7, 7. 15.

Neben allen diesen Bedeutungen ging in der Kirche immer noch der historische Glaube an ungeschriebene christliche Urgeschichte her: welchen auch nach der entschiedenen Meinung der Späteren Papias und auch Irenäus (2, 22. vgl. Aug. D. C. 2, 28) misbrauchend übertrieben hatten. Des Eusebius παράδοσις ist die documentirte Geschichte: 3, 37. 4, 8. 21, 37.

***) Dabei noch von jener ganz formalen Bedeutung abgesehen, in welcher es überhaupt Lehre bedeutet. Epiph. ancor.: πίστις παραδοθεῖσα παρὰ τῶν Απ. Suicer. a. O., 1. Bedeutung.

Clem. Al. Str. I. ἄγραφα von den, durch die Schriftlehre angeregten, Gedanken.

und nach unter den Griechen nur noch auf die heiligen Gebräuche übergetragen, und hiermit auch die Tradition im engeren Sinne: ohnehin hatte die Kirche immer gern ihren Ritus auf apostolische Einsetzung zurückgeführt *). Indem also die dogmatische Lehre der griechischen Kirche die alexandrinische Tradition verwarf, verehrte sie als traditionell den kirchlichen Ritus und seine Deutung (Form und Sinn): und so wurden auch *δόγμα* und *κήρυγμα* sich entgegengesetzt (oben S. 3). Im Ritus fand man auch einige Dogmenbestimmungen: und wie die Polemiker des 4. Jahrh. in der Taufformel die ganze Trinitätslehre dargelegt sahen; so fand Basilius die Bestimmung der Lehre von der Person des h. Geistes in dem Taufritus der Kirche **).

Das Verhältniss blieb so in den beiden Kirchen. Die griechische erkannte die Tradition vorzugsweise im Ritus an ***), und wollte sich in der Lehre auf die klare Schrift beschränken: so jedoch, dass sie immer viel auf die Uebereinstimmung der alten und berühmten Lehrer gab; diese denn auch oft Tradition (Lehrbrauch) genannt †).

*) So von der Tradition besonders, bei Origenes u. A., im Art. von der Kindertaufe.

**) Basil. Sp. S. 7. 27. Greg. Naz. or. 37. So scheint auch in dem berühmten Edict des Theodosius 380 das (auch von Gothofredus) verschieden gedeutete, apostolica disciplina et evangelica doctrina — jenes auf Ritus, dieses auf Dogmen, zu gehen.

***) Jo. Dam. 4, 14. (ἄγραφος παράδοσις vom Gebet nach Morgen). 18 (nach Chrysost. zu 2 Thess. 2, 15) pro imagg. 2, 16. Zwar leitet er auch ebd. 3, 11. die Formeln der Trinitätslehre von Trad. ab: allein nur in jener Bed.: kirchliche Schriftlehre.

†) Hier waren also Tradition, Lehre der Väter und

Die lateinische legte im Allgemeinen (die früheren Zweifel der Africaner waren nur vorübergehende, unbestimmte) *) gleichfalls viel Gewicht auf die Tradition im Ritus, jedoch weit mehr fand sie die Tradition in der Lehre **). Seitdem aber das apostolische Symbol öffentlich gemacht worden, und die kirchlichen Formeln von Nicäa und Constantinopel demselben an die Seite gestellt waren; mehr aber noch dadurch, dass die Ansprüche der Kirche, der Römischen insbesondere, ins Ungemessene heranwuchsen, und in gleicher Masse sich von dem dogmatischen Interesse hinwegwendeten: wurde die Lehrtradition immer weniger laut und bedeutend, und das Mittelalter erwähnt

Kirche ganz gleichbedeutend. (Stt. bei Suicer unter 2: auch Epiphan. 61.) Im arian. Streite waren Euseb. Cäs., Marcellus (Eus. c. Marc. 2), Eunomius u. A. entschieden gegen alle kirchlichen Auctoritäten. Die kirchl. Meinungen von der Bedeutung des Alters (Art. von der Kirche), stützten sich ursprünglich auf eine heidnische Ansicht.

*) Tertull. de cor. mil. (für Trad., doch durch ratio zu bestätigen: vgl. jejun. 10) Cyprian (in seinem Streite trat der Unterschied von menschlicher und apostolischer, allgemeiner und partieller Tradition hervor).

Augustinus spricht viel von der consuetudo, welche man für apostolisch halten müsse (bapt. c. Don. 2, 7. 4, 6. 24. 5, 23. ep. 119): aber auch bei ihm kehrt das: veritas, non consuetudo, der alten Africaner oft wieder.

**) Leo d. Gr. Reden von der Tradition: Griesbach loci th. ex Leone 20 ff.

Vincentius Ler. Comm. I, 2 (Tr. nöthig, wenn gleich die Schrift ausreicht, quoniam Scripturam pro sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt). Patrum sententiae gegen die vielerlei Lehren, Damasus Theodoret. 2, 22. Soz. 6, 22.

„Transgredi terminos antiquos, quos posuere patres“ classische Formel der Röm. K. aus Prov. 22, 28.

diese nur wenig. Dagegen wurden Traditionen genannt und als solche verehrt, was immer von der kirchl. Auctorität (wie aus göttlicher Vollmacht, und wenn auch nicht dem Stoffe nach, doch der Geisteskraft nach von den Aposteln überliefert) gesprochen wurde. Kurz, Kirche und Tradition bedeuteten dasselbe. So finden wir Gedanken und Wort auch im Zeitalter der Reformation gebraucht.

Diese verwirft denn die Auctorität von beiden; unter dem Namen der Traditionen vornehmlich die kirchl. Bräuche und Einrichtungen, welche als ursprünglich, wesentlich und segenbringend dargestellt und gehalten wurden *). Nur scheinbar wurde von einigen Protestanten der kirchlichen Tradition Etwas beigelegt **): es blieb entschiedener Grundsatz, dass jene fortwährende unmittelbare Verbindung der Kirche mit Gott nicht Statt habe, und am allerwenigsten hätte man jemals diese geheimnissvolle Verbindung bei dem Römischen Bischof angenommen. Endlich mochte man auch niemals unter den Protestanten die Nothwendigkeit der Tradition für die Schriftdeutung oder neben der Schrift für den Kirchenglauben behaupten. Nur historisch bedeutend fanden Viele, oder eigentlich auch wohl die öffentliche Meinung unter den Protestanten, das Alte, das Verbreitetste, das Gemeinsame: besonders in Gebräuchen und in der

*) Wie in unseren Symbolen; so schon bei den Reformatoren der vorigen Jahrhh., bei Wiclif und Huss.

**) Auch Chemnitz räumt die Tradition über den Sinn der h. Schrift ein.

Berühmt wurde G. Calixt Vorr. zum Vincentius.

Anerkenntniss *) und der Gestalt des Kanon h. Schrift. Aber sie übertrieben doch hierbei, und wurden so inconsequent und ungenau, wie Diejenigen unter uns, welche die exegetische Tradition bei Juden und Christen herausstellen **).

Bekannt ist es, dass die Römische Kirche von da an immer entschiedener über Tradition, auch in der ganz unbestimmten Vorstellung, gehalten hat ***). Absichtlich unbestimmt blieb der Begriff zu Trient †). Die, von accommodirenden Protestanten angenommenen Ausdeutungen des Begriffes in neuerer Zeit haben Tradition gewöhnlich vom Geiste oder dem lebendigen Princip ††) der Kirche verstanden: bis La Mennais diese Allegorisirung noch weiter getrieben hat †††).

*) Ohne Grund wurde die St. für schwierig gehalten August. c. ep. fund. 5. (Evangelio non crederem, nisi me catholicae eccl. commoveret auctoritas — von der Tradition der K. handelnd). Lücke Abh., Zeitschr. f. ev. Chr. I. 1. Nr. 4.

**) Neuerliche Streitigkeiten über diese Tradition durch Hengstenberg's Christologie veranlasst — Griesbach über den consensus der alten K. in der Kritik, prolegg. N. T. 38.

***) Marheinecke über den wahren Sinn der Trad. im kath. Lehrbegr., Studien v. Daub u. Cr. IV. 320 ff. Schreiter 8. Beil. zu Marsh ob. erw. B. Paulus Abhh. über die kath. Trad., Beitrr. z. Rel.gesch. u. s. w. 7. 8. Abh. — Das Concil beruft sich nur noch 22. und 25. Sitzung ausdrücklich auf Traditionen.

†) Marinari Aeusserungen gegen die Traditionen bei Sarpi lib. 2. p. 165 ff. Lat. A.

††) Auch die öffentliche Meinung genannt (A. Müller's Staatsanz. 1, 1; vgl. oben 740 — und hier urtheilen diese über Verfassung und öffentliche Meinung anders als auf dem politischen Gebiete. — Molitor's Deutungen und Vergleichungen.

†††) Indiffér. II. 277 ff.

Unter uns hat Lessing (ausser jenen, von ihm besonders geförderten *), zufälligen Ausdeutungen) die Tradition nur insofern in Schutz genommen, als er ihren uralten, den Gebrauch der h. Schrift überwiegenden, Einfluss behauptet hat: eine geschichtliche Einseitigkeit, welche der Artikel von dem Gebrauche der Schrift zu erörtern hat. Neuerlich aber ist unter uns offenbar mannichfacher Misbrauch mit jenem Begriffe, sowie auch mit dem der Kirche **), getrieben worden. Liesse sich auch ein gewisser Lehrtypus in den alten oder den allgemeinen kirchlichen Dogmen nachweisen; so dürfte doch dieser weder als etwas Ungemeines, als eine göttliche Sache, noch als unentbehrlich zur Schriftauslegung, gedacht werden. Ebenso verhält es sich mit dem Geiste der Kirche, wenn man dabei anders etwas Bestimmtes denkt. Nicht einmal auch als historisches Hülfsmittel jenes, und dieses als religiöses Bildungsmittel, könnte die Tradition in den eben bemerkten Bedeutungen anerkannt werden ***).

3. Die Mysterien der alten Gesammtkirche, welche so, wie es im eben Gesagten dargestellt

*) Theodul's Gastmahl S. 59 f. 4. A. nach Lessing.

**) A. H. Niemeyer Vorr. z. 6. A. d. pop. pr. Th. Neuere Erörterungen zwischen Kath. und Prot. und den prot. Theologen selbst über das Urchristenthum. (Fr. Geiger das Urchristenthum. Luzern 826. vgl. Eisenschmid über die Versuche neuerer Zeit, das R. kath. Kirchenth. durch e. sog. Urchr. d. KVV. zu begründen. Neust. 829)

***) In verschiedenem Sinne über diesen Streitpunct: Christmann über Trad. und Schrift, Logos und Kabbala. L. 825. Weinmann Darst. u. — Kritik der — Streitfrage über d. Tradition. Heidelb. 825. Schneckenburger über Glauben, Trad. und Kirche. Tüb. 827.

worden ist, und in durchgeführter Nachahmung der heidnischen Mysterien entstanden; bestanden nur in den heiligen Gebräuchen*). Eine besondere, nur den Geweihten übergebene, Lehre nahmen allein die Alexandriner an **), wiewohl sie dieselbe, wie oben erwähnt, nicht von der Tradition unterschieden: die Lehrgegenstände, welche die Gesammtkirche in ihren Mysterien übergab, vornehmlich das Symbol und das Gebet des Herren, waren doch an sich bekannte Dinge, und das Sacrament ertheilte vielmehr nur das Recht, sie zu haben und zu sprechen ***). Andere Lehren fand man, wie im Vorigen bemerkt wurde, in den Gebräuchen selbst: alles dieses aber gehörte mit zur Tradition.

Nur Einige in der Römischen Kirche, und diese mehr auch in einzelnen Erörterungen, haben den Gedanken aufgestellt †), dass gewisse besondere, nur von der Kirche nachzuweisende, Leh-

*) Oben S. 71. Tertull. apol. 7. praescr. 41. ad nat. 1, 7. (Gegen Marcion's Vermischung der Mysteriengrade auch Hieron. zu Gal. 6, 6.) Die Meletianer offenbarten nach Athanasius den Heiden die chr. Mysterien. — Aug. in Ps. 103. Chrysostomus gebraucht mehr nur noch als rednerische Form das *μεμυημένοι ἴσασι* und Reden, wie 16. 40. in 1 Cor. u. a. Aber überall, bei Aelteren und Späteren, lag eine grosse Uebertreibung in diesen Darstellungen.

Synesius wendet die Eleusinische Trennung der *μικρά* und *μεγάλα* auf die Kirche an: wie es Philo auch gethan hatte.

**) Beim Gregor Naz. und sonst in der kirchl. Philosophie bedeuteten die *ἀπόκρυφα* eben die kirchl. Speculation.

***) Dieses fand besonders in Beziehung auf das Zweite Statt, und darum in dem Vaternamen Gottes, diesem Geheimnisse für Heiden und Katechumenen. — Symbol: Soz. 1, 19.

†) Streit zwischen E. a Schelstrate und G. E. Tentzel über die disc. arcani. Die letzten Schriften: von Schelstr.

ren in den altkirchlichen Mysterien übergeben worden, und diese von der allgemeinen Tradition verschieden gewesen seien. Die Streitigkeit über diese sogenannte geheimnissgebende Lehrmethode (disciplina arcani) ist auf der Seite der Widersprechenden völlig entscheidend gewesen: es kann in dem Sinne, wie man es gemeint hat, historisch nicht von ihr die Rede sein. Aber auch die Römische Kirche bedurfte derselben gar nicht.

13.

Endlich hat man auch eine Vervollkommbarkeit der letztgeoffenbarten Religionslehre durch die menschliche Vernunft angenommen. Jenachdem man hierbei die Beschaffenheit der Offenbarungsmittel und Urkunden würdigte, und den Endzweck der Offenbarung auffasste, wurde diese Ansicht bald in rationalistischem, bald in naturalistischem Sinne genommen.

Anm. Soll diese Ansicht von der letztvorigen genau unterschieden werden, so muss sie immer davon ausgehen, dass der Mensch in seiner

de disc. arcani. Rom 685. 4. Tentzel: ep. ad amicum, qua responsio ad E. a Sch. — continetur. Gotha 687. Vgl. Casaub. A. Bar. exerc. 16. Augusti Einl. in die Hauptkatech. u. s. w. 15 ff. Denkww. I. 128. Die Stellen von kirchl. Mysterien, von Trad. und von Accommodation, liegen alle bei Schelstr. unter einander. Aber so auch in Souverain's „heil. Politik der KVV." Platon. 227 ff.

Neuerlich: über relig. Mysterien, ein Versuch f. Vereinigung der chr. Rel.parteien. München 818. Döllinger L. von der Eucharistie S. 12 ff.

entwickelten Vernunft die wesentlichsten Gedanken zur Vervollkommnung der gegebenen Religionslehre hinzubringen müsse. Entweder aber nimmt sie an, dass die Offenbarung selbst in dem Geiste der Vernunft gedacht und in der Absicht gegeben sei, durch diese geläutert und vollendet zu werden, wonach sie dann immer im Wesentlichen bleibe, oder auch noch in vielen ihrer Formen bleiben könne —: rationalistische Perfectibilitätslehre *). Oder, dass die Schriftlehre in einem ganz anderen, im Geiste jener Zeit und des Judenthums, gedacht und gegeben sei, und die Vernunft sie nunmehr, der Reife der Zeit gemäss, zu beseitigen, zu abrogiren habe. Dieses ist die naturalistische Lehre von der Perfectibilität **).

*) Diese fand man auch (wie in vielen früheren, besonders den Arminianischen und Cartesianischen, Lehrern) bei Thomas Burnet: de fide et officiis christianorum (ed. G. A. Teller. Hal. 786. Teller's 2. Excurs.)

Es ist nicht nöthig, die, hierher gehörigen, Schriften von W. A. Teller (Religion der Vollkommenen), Tieftrunk (Rel. der Mündigen) und Krug (neueste Ausgabe der „Briefe über die Perfectibilität der geoff. Rel." in s. theol. Schrr. I. 830) hier genauer zu charakterisiren. Eigenthümlicher ist Lessing's nur accommodirte Theorie von der Vervollkommnung der Off. in der Erz. des Menschengeschlechtes.

Nicht immer war es eine blosse Form der Bescheidenheit, wenn die Verbesserungen in der bestehenden Religionslehre und Anstalt, lediglich als Hinwegräumung von Entstellungen behandelt u. beschrieben wurde (Priestley ob. erw. B., Crichton: über die Unverbesserlichkeit der Religion, des Gottesdienstes und der Rel. freier Christen. Halle 782): ja die biblische Theologie unserer Zeit führt den Beweis dafür, dass es keiner anderen Läuterung des Evangelium bedürfe, als dieser.

**) Am offensten ausgesprochen in den Schriften von

14.

Durchaus verwandt mit dem Begriffe der Offenbarung ist der von dem Wunder: und auch die beiden Artikel sind einander parallel. Er ist ebenfalls in älteren Zeiten immer nur in seinen Anwendungen streitig gewesen; wiewohl man ihn früher als jenen zu mildern versucht hat [1]): die offene Bestreitung geschahe zuerst durch den Deismus, aber nach sehr verschiedenen Principien und Richtungen [2]); endlich ist auch dieser Begriff, wie der der Offenbarung, neuerlich mannichfach gedeutet und dem gewöhnlichen Menschenleben angepasst worden [3]).

1. Es ist merkwürdig, dass die ganze alte Glaubenslehre nicht die Unterordnung des Offenbarungsbegriffes unter den des Wunders gemacht

Thomas Paine: von wahrer und falscher Theologie — 2. Theil: das Zeitalter der Vernunft. (Engl. Lond. 794. II. In ds. J. u. öfters D. übs.)

Ganz anders und würdiger die Philosophie, dann, wenn sie entweder in der Schriftoffenbarung und in der christl. Anstalt nur einen moralischen (Herzens-) Sinn fand (C. L. Reinhold: Briefe üb. d. Kantische Philos. I. 147 ff.) oder (oben 720) die Epoche für das religiöse Gefühl; vorbereitend, Grundlegend für die Zeit der Erkenntniss, des Gedankens.

Nach dem bisher Gesagten ist auch dasjenige zu ordnen, was B. Constant über den Perfectibilitätsbegriff geschichtlich bemerkt hat, Relig. I. 130 ff.

hat: wie doch die Offenbarung ein inneres Wunder ist. Eher fand es bei den Gnadenwürkungen Statt. Dagegen wurde das Wunder oft Offenbarung, und dieses in zwiefachem Sinne, genannt: entweder im weiteren, so dass Offenb. nur die göttliche Darstellung, Würksamkeit bedeutete, oder so, dass gewisse Belehrungen in den wunderbaren Thatsachen angenommen wurden *). Aber nothwendig gingen die beiden Begriffe einander immer parallel; und nur Zweierlei hat bei dem des Wunders früher eine freiere Ansicht angeregt: dass die Kirche selbst so häufig über Misbräuche des Wunderglaubens zu klagen hatte, und, dass die Sache der Wunder der Naturansicht, und also dem gewöhnlichsten Menschenleben, so nahe lag.

Es ist ungegründet, dass der eigentliche Wunderbegriff erst in die Zeit der Scholastik gehöre. Gewiss bedachte man in den ältesten Zeiten die Bedeutung des Wortes, Natur, und den Sinn dessen nicht genau und allseitig, dass Etwas über die Natur hinausginge **): endlich, wie oben bemerkt, nicht den Unterschied des unmittelbaren

*) Vgl. oben über historische Offenbarung.

**) Doch deutet der Unterschied tiefer, welchen auch die kirchliche Sprache zwischen σημεῖον und τέρας macht: Suicer. v. σημεῖον, und vgl. Tzetz. chil. 7. hist. 152.

Aber selbst Augustinus, der Genaueste in diesem Artikel, vermischt doch (tract. in Jo. 8, 24) die Wunderwerke (quae inusitata, efficacia potentiae fiunt) mit den Werken der Natur (quae quotidie fiunt). Auch ist es nicht consequent, wenn (ebds. tr. 17) vom Augustinus die sittliche Würkung des Christenthums (quod vitia sanavit animarum nostrarum) über alle äusserlichen Wunder gesetzt wird.

und mittelbaren Gotteswürkens. Allein fest*) standen immer in der kirchlichen Meinung wie in der Sprache und den Darstellungen der heil. Schrift selbst**), die Momente im Wunderbegriffe: über die Natur hinausgehende, von Gott selbst geschaffte, Würkung: und diese Idee erhielt sich besonders auch dadurch bestimmt und klar, dass man gewohnt war, Weltschöpfung und Wunder mit einander zu parallelisiren — ebenfalls nach der Sprechweise der heil. Schrift. Die Augustinische Bestimmung des Wunderbegriffes: contra eam quae nota est naturam ***) — sollte kei-

*) Oft hat Ein Schriftsteller diesen Begriff mit besonderem Interesse vielfach durchgeführt. So z. B. Sedulius, Carm. pasch. I. 70 (Subditur — imperiis natura tuis, rituque soluto transit in adversas jussu dominante figuras) 204. (Dic, ubi sunt, natura, tuae leges) 3, 155. 4, 13 ff. u. s. w. Merkwürdig ist überhaupt diese genauere Durchführung des Wunderbegriffes gerade bei den altkirchlichen Dichtern. Nonnus (aber auch Chrysost. u. A.) Deutung des Wunders Joh. 9, vgl. D. de Nonno p. 22. — In heidnischer Sprache derselbe Begriff: Arnob. 1, 47 (potentior, quam fata sunt).

**) Das Buch der Weisheit ist in der kirchl. Wundertheorie höchst bedeutend. Die Stelle 19, 6 (vgl. 11, 17—24) hat oft Erklärungen des Wunders veranlasst: 8, 8. findet sich auch der Begriff von Naturwundern (σημεῖα κ. τέρ. im Laufe der Natur und als Gegenstand der Naturkenntniss).

Den KVV. entging der Johanneische Begriff von der δόξα θεοῦ im Leben Christi nicht. Theodor. Heracl. in der Cat. Joh. 11, 40: δόξα θεοῦ δείκνυται ἐκ τῆς θαυματουργίας, τῶν ὑπὲρ τὴν φύσιν καὶ ἐλπίδα ἀποτελουμένων. — Dieses παρ' ἐλπίδα, supra spem, in den Wunderdefinitionen seit August. so gebräuchlich, stammt aus Röm. 4, 18.

***) Util. cred. 16. Dabei von der Natur und den Zwecken der Wunder (nominibus majestatis testimonio consulebant).

nesweges Beschränkung desselben sein; dieses wäre ein völlig unkirchlicher Gedanke gewesen: Augustinus will vielmehr gar keine für sich bestehende Natur der Dinge anerkennen, diese erschien ihm als eine heidnische oder manichäische Vorstellung: er nennt Natur die, durch Gott bestimmte und geordnete, Beschaffenheit und Folge der Dinge (voluntas Dei) *). Alle Erörterungen des Wunderbegriffes durch die Scholastik lagen im Augustinus; oder sie verstanden sich von selbst, wie die Unterscheidung von miraculum und mirabile **).

An der Möglichkeit der Wunder konnte die Kirche niemals zweifeln ***): aber selbst die

*) C. D. 21, 8. Dei voluntas natura rerum est. Der Gedanke wurde stehend durch das ganze MA.: Ascelinus an Berengar, ap. Bul. I. 430: nihil aliud naturam dico quam Dei voluntatem etc. Jo. Sarisber. policr. 2, 11. 12. Andere. So behauptet auch Aug. Faust. 29, 2, nur die Weise, nicht das Wesen der Natur, sei durch Gott veränderlich.

In einem etwas anderem, mehr an Pantheismus streifenden, Sinne Dion. Ar. div. nom. 6, 2: ὑπὲρ φύσιν, τὴν καθ' ἡμᾶς τὴν ὁρωμένην, οὐχ ὑπὲρ τὴν πανσθενῆ τῆς θείας ζωῆς·

**) Uebrigens auch schon von Augustinus angedeutet, Faust. 26, 3.

Sowohl die Stellung als die Behandlung der Lehre von den Wundern, gleichen sich bei den Scholastikern durchgängig. Die Lehre steht (schon b. Lombard 2, 17 f.) im Art. von Schöpfung und Vorsehung, als die Lehre von Gottes Würken per causas superiores: neben (nicht, wie Cramer von Alex. Halesius sagt, in) der Engellehre. Was Thomas Aq. Summ. I. 95. giebt, ist in der Hauptsache ganz wie bei den Uebrigen.

***) Doch erwähnt Augustin Gegner dieser Art: Civ. D. 10, 12. (Neque audiendi sunt, qui Deum invisibilem visibilia miracula operari negant, cum ipse mundum fecerit). Ohne Zweifel waren dieses Platoniker.

freiere Ansicht im MA. und im 15. und 16. Jahrh., welche wir sogleich erwähnen werden, hat diesen Zweifel nicht nur nicht ausgesprochen, sondern in der That auch wohl nicht gehegt. Dass der kirchliche Glaube, welcher durch alle Jahrhunderte hindurchgeht, Wunder geschehen fortwährend unter den Gläubigen, die der heiligen Geschichte oder gar den Wunderbegriff überhaupt nicht habe herabsetzen sollen; dieses versteht sich von selbst*). Man glaubte ja an dieselbe Gabe des Geistes in der Kirche und ihren Heiligen, wie sie sich im Anbeginne geoffenbart habe, und an die fortwährende Wahrheit und Kraft der Verheissungen Jesu von Geist und Wundern. Die Reformation und die älteren Protestanten (aber wie lange nicht noch auch Neuere?) **) räumten, indem sie diese fortwährende Unmittelbarkeit des göttlichen Geistes in der Kirche verwarfen, doch theilweis und als Erfüllung jener Verheissungen, Wunderkräfte und Wunderwerke ein. Es ist dieses sogar ein unbestimmter Gegenstand unter uns geblieben: wiewohl jene Meinung, schon als eine offenbare Inconsequenz, ausdrücklich zu verwerfen gewesen wäre.

Aber nur eben über diese fortwährenden

*) Will man nicht wieder die Clem. Homilie'n ausnehmen — 9, 21: durch Gottvertrauen und Glauben, welcher wie ein Abbild Gottes in uns ist, werden die Dämonen φυσικῇ τινι ὁδῷ verscheucht.

**) J. S. Semler, Abfertigung der neuen Geister und alten Irrthümer. H. 760. Hierzu das hier sogleich Folgende, und unten zur Dämonologie.

Aber bei den Prot., besonders bei den Reformatoren in ihrer nicht schulmässigen, energischen Redeweise, lag hierbei immer die Unbestimmtheit des Begriffes zum Grunde.

Wunder gab es in der alten Kirche von Zeit zu Zeit Erörterungen. Einige Zweifel (wie die von Augustin, welche er auch selbst wieder zurücknahm) *) sprachen sich auch so aus, als wenn Wunder überhaupt nicht mehr statthaft wären: im Mittelalter sprachen freiere Denker, wie Abälard, bei solchen Anlässen gegen die unvertilgbare Wundersucht der Menschen in der Kirche **). Die spätere Polemik hat oft, ohne es zu wollen, bei der Bestreitung der kirchlichen Wunderwerke Ansichten und Principien aufgestellt, welche gegen den ganzen Artikel entscheidend gewesen sein würden, wenn sie entwickelt worden wären ***). — Am entschiedensten stand der Kirchenglaube immer

*) Augustinus wurde vornehmlich durch die falschen Wunder, wie bei den Donatisten, gedrängt. Unit. eccl. 19: Quaecunque talia in catholica fiunt, ideo sunt approbanda, quia in cath. fiunt; non ideo manifestatur catholica, quia haec in ea fiunt.

Anscheinende Zweifel Aug. an den fortwährenden Wundern: ver. rel. 25. Dagegen Retr. I, 13. 14 und ausführlich C. D. 21, 8. 22, 8. (Jene Zweifler — ideo dicunt, ut nec tunc miracula illa facta fuisse credant).

**) De Joanne baptista Sermo 987. Opp. Abael., und 4. Brief. — Vgl. auch den Philosophen in Ab. Dialogus ed. Rheinwald. (Ber. 831) p. 47.

Petr. Clun. de miracc. sui temporis II — Uebertreibungen des liber conformitatum und ähnl. Schrr.

Hierher auch die Geschichte der Ordalien: Fr. Majer G. d. O. Jena 795. Eichhorn, Staats- u. R. G. I. 229 ff. 480. J. Grimm D. Rechtsalterthümer (Gött. 828) 908 ff.

***) Augustin so schon, wie eben bemerkt, wiewohl er selbst in diese Methode verfallen war. Aber vgl. die Acten über die Wunder des Franz v. Paris, und die neuerlichen über Hohenlohe. (Hier auch abgesehen von den entschieden rationalistischen Bestreitungen, wie in: Quintessenz aus Anfang, Mitte und Ende der Wunderversuche — zu Würzburg u. Bamberg u. s. w. L. 822.)

in Beziehung auf solche Wunderkräfte, welche den Dämonen entgegenwürkten oder sie bannten *). wie denn auch Gassner diese als die allein statthaften nahm und darstellen wollte **).

Eine grosse Unklarheit lag von jeher in der Ansicht und Methode, nach welcher man die sogenannten satanischen Wunder behandelte. Man räumte solche durchaus ein: aber zweifelhaft, ob als würkliche, oder als blossen Trug, von Satan und den Dämonen verirrten Menschen vorgespiegelt. Das Erste liess sich unmöglich ohne die manichäische Vorstellung von der Macht Satan's über die Materie der Welt behaupten ***). Doch dieser Gegenstand kommt in der Geschichte der Dämonologie zur Sprache.

Aber Milderungen des Wunderbegriffes geschahen doch von Vielen seit dem Mittelalter

*) Von solchen Wundern, als den kirchlichen, reden daher Einige auch allein: Athanas. V. Ant. 38. Aber allgemeine Wunderkräfte, Iren. 2, 32 u. s. w.

Die Vertheidigung oder das Stehenlassen jener kirchlichen Wunderberichte bei protestantischen und freisinnigen Historikern lässt sich nur aus dieser Annahme dämonischer d. i. psychischer Heilungen deuten. Vgl. Neander KG. II. 2. 496. Die Streitigkeit über jene Wunder durch C. Middleton in der englischen Kirche im 18. Jahrh. hatte einen tieferen Grund und Sinn. Die Literatur, Trinius Anh. z. Freidenkerlex. 831 ff.

**) Viel Merkwürdiges legt sich in den damaligen Streitigkeiten dar. Bedeutend ist Ant. de Haen de miraculis. Frcf. et L. 776. 8.

***) Daher denn auch wohl Augustinus in diese Gegenstände genauer einzudringen versuchte. C. D. 8, 19. 10, 9. 10. (Hier unterscheidet er auch mit den Heiden Theurgie, Goetie und Magie.) Auch de divinatione Daemonum. Aug. vermischt dabei durchaus im Begriffe der Dämonen die biblische und die platonische Vorstellung.

mehr und weniger wissentlich; indem sie die Wunder der *Vorsehung* und die *geheimen Kräfte* der Natur hervorhoben, ja alles dieses neben die Wunder der heiligen Geschichte stellten. Dieses geschahe denn *bald* mehr in dem Sinne, die heilige Geschichte natürlicher, *bald* mehr in dem, die Natur erhabener darzustellen; und *dieses* wieder (oben 805) *bald* mehr in naturalistischer, *bald* mehr in *theosophischer* Art.

Der heidnische Platonismus hatte schon Meinungen dieser Art möglich gemacht, indem er in der *Theurgie* ein Mittel für höhere Würksamkeit, für Wunderwerke, anerkannte: und hatte dieses auch schon auf Jesum angewendet*). Die *magischen* Bücher, welche die Manichäer Jesu beigelegt haben **) sollen, mochten dieselbe Bedeutung und Absicht haben. Vereinzelt, und wahrscheinlich nicht in umfassenderer Absicht vorgetragen, waren die Versuche im Mittelalter, einige Wun-

*) Die verschiedenen Urtheile der heidn. Platoniker von den Wundern Christi als *Magie* oder als *Theurgie*, hat Keil de causis alieni Pl. a rel. chr. an. dargestellt. Ueber Theurgie Jambl. de myst. 2, 11. Procl. th. Pl. 1, 29.

Ueberhaupt aber ist die Verschiedenheit zu bemerken, mit welcher jene über Bedeutung und Nothwendigkeit der Wunder, immer in Beziehung auf die christliche Geschichte, *urtheilten*. Julian hält sie für nöthig (ap. Cyrill. 10), die Geschichtschreiber der philos. Heroen berichteten solche überall: Eunapius erklärt sich oft gegen die θεατρικὴ θαυματοποιΐα. Die gewöhnlichen Wunder gehen von ὑλικαὶ δυνάμεις aus (I. p. 50 Boisson.).

**) Augustin. de consensu ev. I, 9. Vgl. Fabric. Cod. apocr. N. T. I. 305 ff. (Eae artes, sagt Aug., quibus eum putant fecisse miracula.) Bekanntlich war der Beweis, dass die Wunder Jesu nicht aus der Magie stammten, ein Hauptgegenstand der Apologetik erster Zeit.

dergeschichten der Schrift natürlich zu erklären *).

Geheime Kräfte der Natur und Wunder derselben, um die heilige Geschichte natürlich zu machen, geben uns Pomponatius und Vanini: mehr um die Natur zu idealisiren, Hier. Cardanus, welcher selbst die Geschichte Jesu mit astrologisch-magischen Ansichten behandelt**). Theosophisch fasste schon dieser letzgenannte, dann Paracelsus***) u. A. den Gedanken von einem Wunderleben, das durch die ganze Natur hindurchgehe und an ihren geweihteren Stellen offenbarer werde, auf †). In einer anderen Weise milderten den Wunderbegriff diejenigen, welche ihn durch die Hypothesen der vorherbestimmten Ursachen (causae praeformatae) vertheidigen wollten: daher denn diese auch oft (z. B. Lava-

*) Sonderbar trifft Roger Baco hier mit neueren, hart getadelten, Versuchen überein. Ueber Gideon Judd. 7, 20. Opus maj. VI. Vgl. Paulus Conservator. 2. 84.

**) Vgl. oben 549. 81. 82.

P. Pomponatius de naturalium effectuum admirandorum causis s. de incantationibus. — Zuerst Bas. 556. Auch Levin. Lemnii occulta naturae miracula — Gand. 570. 8. Jo. B. Porta magia naturalis s. de miraculis rerum naturalium — Col. 563. Bern. Connor. evangelium medici s. medicina mystica — s. de miraculis. Amst. 699. 8.

Wille, Imagination und Verlangen sind bei diesen die vornehmsten Wunderkräfte. Diese Meinungen wurden besonders auch aus der arab. Philos. (Algazel u. Alkendi) hergeleitet.

Miracula providentiae: Aug. C. D. 10, 16.

***) Rixner u. Siber Paracelsus, 187 ff.

Unter den Sätzen des Picus Mir. steht: miracula Christi divinitatis argumenta sunt, non ratione rei factae, sed ratione modi faciendi.

ter) die Wunderkraft als eine fortwährende angesehen haben. —

Nach der herrschenden und ursprünglichen Ansicht der Kirche vom Wunder *), war das geltende Urtheil über ihre Absichten in der heil. Geschichte, natürlich das, dass sie als Beweise göttlicher Mitwürkung mit gewissen Personen und Sachen erfolgten. Nebenzwecke finden sich wohl oft noch erwähnt. Merkwürdig ist die Ansicht, dass die Wunderwerke der Schrift den Glauben an Gott über der Natur haben erregen oder sichern sollen **). Von den Wundern Jesu war es im kirchlichen Alterthume herrschende Meinung, dass sie durch das Göttliche in ihm geschehen wären ***).

2. Der Deismus hat also zuerst offen den Begriff und die Möglichkeit des Wunders bestritten. Thomas Hobbes hat das Wunder nur als eine subjective Sache dargestellt: Erscheinungen,

*) G. Sig. Donner. sentt. de miracc. J. C. recensus ex PP. 6 pri. secc. L. 810. 4.

**) Jo. Dam. 1, 5. *θαυμάτων σαγήνη πρὸς τὸ φῶς τῆς θεογνωσίας ἀνῆγον* — *θεοσημεῖαι* die Wunder. — So auch die Storrische Schule unter Anderen: J. F. Flatt Beitrr. z. chr. D. u. Moral. 792. — Aehnlich Aug. tr. 24 in Jo.: ut invisibilem Deum — miraremur. Anders *θεογνωσία* durch Wunder b. Chrys. 29 in Matth. u. a.

Lact. I. D. 5, 3: non idcirco nobis Deus creditus est Christus, quia mirabilia fecit, sed, quia vidimus in eo facta esse omnia, quae nobis annunciata sunt, nämlich illa ipsum facturum. Das Schwankende in der Ansicht des Wunders durch die Kirche hin, liegt eben in der Sache.

***) Z. B. Gregor Nyss. cat. 11. 12. and. (Die Wunder Jesu beweisen, *θεὸν γεγενῆσθαι ἐν ἀνθρώπου φύσει.* Tert. apol. 21. Ostendens se esse *λόγον* Dei — eundem, qui verbo omnia et faceret et fecisset.) Dagegen Eus. D. E. 3, 6: aus *εὐσέβεια.*

welche die, welche sich an die heilige Gemeine anschliessen, bewundern, für göttlich achten *). Spinoza ebenso: aber er verwirft das Wunder an sich, weil er Nichts über der Natur anerkennt, und ganz natürlich erklärt er, dass ein erwiesenes Wunder sein System zerstören müsste **).

Die englischen Deisten richten sich zunächst gegen die Nothwendigkeit, die Erkennbarkeit und die Beweiskraft des Wunders. Der sonderbare Versuch Woolston's, die Wundergeschichten des Evangelium zu allegorisiren ***); war eine verdeckte Verspottung derselben. Wahrscheinlich hatten schon Gnostiker dasselbe versucht †): verschieden natürlich ist das Allegorisiren jener Geschichten bei den Homileten ††). Es ist auffallenderweise in der neuesten Zeit jener Versuch ernstlich erneuet worden. Davon aber ist die Ansicht wohl zu unterscheiden, welche in einigen solchen Erzählungen spätere Entstellungen ursprünglicher, geistigerer, Darstellungen gefunden †††) hat.

*) Lev. 37. Nur für die Electi sei das Wunder.

**) So bekanntlich vornehmlich von der Auferweckung des Lazarus. Bayle unter Spin. Aber Vieles hierzu in seinen Briefen, neben dem tr. th. politicus 4.

***) Oben 678. (Woolston) six discourses on the miracles of our Saviour. Lond. 729. Sechs einzelne Schriften.

†) Vgl. Herakleon's Deutungen von der Tempelreinigung. — Aber so auch unter den Fanatikern des MA. Luc. Tud. adv. Wald. 3, 2. (Quod legitur de Christo, quod coecos illuminaverit et alia signa fecerit, de illis intelligendum est, qui erant in peccato etc.) Monet. 1, 1. (Non credunt, Christum corporale aliquod miraculum fecisse etc.)

††) Ueberall dieses — κατ' ἀναγωγήν auch Chrys. hom. 29 Matth. Tert. res. 20: miracula spiritaliter interpretari. Aber auch in den Commentarien der Alten (Hilar. zu Matth.) und sonst. Vgl. Lact. 4, 26.

†††) Jenes, Abh. in Bretschneider's und Schröter's Opp.

Hume und Rousseau, in seiner Weise auch Voltaire *), haben den Wunderbegriff umfassender angegriffen. Die neueren Meinungen und Differenzen, auch über Wunderdeutungen überlassen wir der Dogmatik.

3. Absichtliche Ausdeutungen, uneigentliche Bestimmungen, des Wunderbegriffes zeigt die neuere Zeit in grosser Mannichfaltigkeit. Nahm man an, dass keine, auch die scheinbarste, Würkung ungemeiner Art würklich über der Natur wäre; so blieb nur zu bestimmen übrig, welche unter allen Erscheinungen der Welt und des Lebens den Wundernamen zu führen verdienten, oder je, auch in der h. Geschichte, geführt hätten. Entweder solche überhaupt, welche Zeit und Menschen nicht zu begreifen vermöchten: oder solche, welche mit gewissen höheren Angelegenheiten und Geschichten zusammenhingen; oder die da auf Gott hindeuteten oder hinführten **) (subjectiver — religiöser Wunderbe-

schr. IX. 4. (Die Wundererzz. aus Misverständnissen der bilderreichen Reden Jesu.) Dieses oft: bei Cludius, Bretschneider u. A. im Johanneischen Evangelium.

*) Dictionn. philos. art. miracles. Hume (Vers. über die Wunder, und, Unterss. üb. d. m. Verst.) richtete sich mit Locke gegen die Erkennbarkeit, Rousseau (Briefe vom Gebürge 2. 3.) gegen die Beweiskraft; Voltaire gegen die Möglichkeit der Wunder. Ueber Rousseau La Mennais indiffer. IV. 304 ff.

**) „Wunder, der religiöse Name für Begebenheit: jede ist eines, sobald sie sich dazu eignet, dass die religiöse Ansicht in ihr die herrschende sein kann." Reden üb. d. Rel.

F. B. Köster Immanuel, oder Charakteristik der N. T. Wundererzählungen. L. 821.

griff). Allein man würde wohlthun, sich bei jener, dem eigentlichen Wunder entgegenstehenden, Ansicht des Namens zu enthalten, und die Erklärung des Wunders in der biblischen Geschichte mit der Dogmatik oder Philosophie unvermengt zu lassen.

In den neuen Erörterungen und Phantasie'n über gewisse ausserordentliche geistige Zustände, hat sich oft dieselbe Zweideutigkeit im Namen und in der Beurtheilung der Wunder dargelegt. Aber bei Vielen ist auch die Grenze fast unmerklich gewesen zwischen dem Glauben an fortwährende Wunder und der Annahme einer blos ungemeinen Naturkraft oder eines solchen Geisteszustandes *).

15.

Mit diesen Idee'n und Verhandlungen hängt die Apologetik des Christenthums zusammen: eine Untersuchung und Darlegung, welche vormals immer nach den verschiedenen Gegnern, welche man bestritt, anders gestaltet war [1]), dann sich allmählig auf einen gewissen traditionellen Stoff erstreckte, und auch, seitdem sie zu allgemeiner Bedeutung erhoben, und ihre Auf-

*) Kieser's Tellurismus — Justin. Kerner, die Seherin von Prevorst. Stuttg. u. T. 829 II. Unter And. in gleichem Sinne Eschenmayer, Mysterien des inneren Lebens. Tüb. 830. Dagegen: das verschleierte Bild von Sais, oder die Wunder des Magnetismus. L. 830. (S. 10. über die Wunder Christi.)

gabe bestimmter gedacht worden ist, doch meistens denselben Stoff und dieselbe Richtung beibehalten hat [2]). Bemerkenswerth ist in jenem Stoffe der Apologetik vornehmlich das vieldeutige Argument von den Weissagungen [3]), und die mannichfache Ausbildung des inneren Argument [4]).

1. Da die eigentliche Apologie des Christenthums in der alten Kirche gewöhnlich von der Beweisführung für dasselbe getrennt war *), so wurde jene nach den Umständen und den Gegnern verschieden eingerichtet; sie konnte sich eben daher auch oft nur auf Zufälligkeiten oder auf Ausserwesentliches richten. Dieses fand sogar auch da Statt, wo die kirchl. Schriftsteller nicht blos ihre Sache vertheidigten, sondern die der Gegner angriffen, und Juden- und Heidenthum bestritten.

Man hat in der Geschichte der Apologetik **),

*) Beweis (ἀπόδειξις — vgl. 1 Kor. 2, 4) versuchten schon die Väter des 2. Jahrh. (Irenäus ἐπίδειξις Eus. 5, 26, oben) für die ganze Sache oder für einzelne Theile, die Glaubenslehren. Nicht immer wurde das Wort so streng genommen, wie von Justin und Athenagoras von der Auferstehung. Hippolytus, Eusebius ἀπόδειξις.

**) J. A. Fabricii delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui veritatem rel. chr. adversus Atheos, Epicureos, Deistas s. Naturalistas, Idololatras, Judaeos et Muhammedanos asseruerunt. Hamb. 725. 4. (Trinius Nachträge, im Freidenkerlexikon.)

C. F. Eisenlohr: argumenta ab apologetis sec. 2 ad confirmandam rel. chr. veritatem ac praestantiam contra gentiles usurpata. Tub. 797. 4. (Pott. Syll. II. 114 ff.) H. G.

soweit dieses in Schriften für das Christenthum vorliegt, zu unterscheiden: 1) blosse Vertheidigungsschriften, 2) beweisführende. Jene: abwehrende und angreifende. Gegner: das Heidenthum — das Judenthum. Ferner: politische, religiöse, sittliche Vorwürfe der Heiden — Einwürfe und Meinungen der heidnischen Philosophen *). Jüdische Meinungen: Lästerungen von Seiten der Juden anfangs nur von fern und unter den Heiden, späterhin (seit dem 12. Jahrh.) unmittelbar und entschiedener **). An die Bestreitung des Heidenthums schliesst sich in älterer Zeit die der Gnostiker und Manichäer, und im MA. die der heidnischen Denkart ***) an.

Die Apologie'n gegen den Islam stehen in der Mitte zwischen den beiden Richtungen gegen Juden- und Heidenthum. Sie nahm von jener die Beweisführung dafür auf, dass das Evangelium die eigentliche Vollendung der Offenbarung und des

Tzschirner, Gesch. der Apologetik, oder hist. Darstellung der Art und Weise, wie das Christenthum in jedem Zeitalter bewiesen, angegriffen und vertheidigt ward. L. 805. I. (den „Fall des Heidenthums" verglichen). — C. L. Heubner: Apologetik. Allg. Enc. d. W. u. K. IV.

Nicht hierher gehört (Freret) examen critique des apologistes de la rél. chrét. 766. 8.

*) Einer der jüngsten und bedeutendsten ist Nicolaus von Methone (refutat. inst. Procli. Ed. J. P. Voemel. Frc. 825.) Gegen die Physiker Apol. des Chr., Maii Coll. 3. — Das πρ. ψ. bei jenem ist ein grosses Misverständniss über das ἕν des Proklus.

**) J. B. Rossi biblioth. jud. antichristiana. Parm. 800.

Kenntniss der jüd. Lästerungen durch Nik. de Rupella 1236: Verurtheilungen des Talmud durch Gregor IX. und Innocenz IV. b. Argentré 1. 146 ff. al.

***) Oben S. 72.

Mosaismus sei; von dieser die Bestreitung mancher, freilich meist mit Unrecht dort angenommener, Meinungen und Gebräuche *).

Eine Epoche für die Apologetik machte das Bedürfniss der Glaubensverkündigung durch die Missionen, unter den Heiden und Juden im 17. Jahrhundert. Seit H. Grotius bemühte man sich immer mehr, in der Vertheidigung des Chr. theils das Zufällige hinwegzunehmen, theils die Aufgabe, sowohl Beweis für das Chr., als Widerlegung des Entgegenstehenden zu sein, umfassend zu nehmen und zu behandeln.

Endlich wurde die Beweisführung noch weiter auf die Principien zurückgeführt durch das Interesse der Theologie und Kirche gegen den Deismus. Da indessen dieser Gegenstand gar sehr auch der Glaubenslehre angehörte, so darf man sich nicht wundern, wenn Einige in neuerer Zeit der, von der Dogmatik geschiedenen, Apologetik eine andere Bedeutung gegeben haben.

2. In dem Stoffe und Wesen der Apologetik ist viel Traditionelles, durch welches, wenn es auch nur beseitigt werden soll, das Gebiet ohne Noth verbaut und die Bemühungen erschwert worden sind. Die gangbaren Argumente zusammen-

*) Johann von Damaskus vgl. oben 408 — Euthymius Zig. (F. Sylburg. Saracenica. Hdlb. 595. 8.) und Andere (ebds. und Le Moyne varia SS. 1.) sind die ältesten.

Unter den damaligen Vorwürfen gegen den Islam zeichnen wir die aus, dass seine Anhänger einen ἄλογος θεός lehrten, einen σφαιρικός (ohne Zweifel durch Vermischung mit einzelnen pantheistischen Philosophen unter den Muhammedanern) und, dass sie Glauben ohne Beweis forderten.

stellend, unterschied man Aeusserliches und Innerliches: beides in verschiedener Bedeutung, und man nahm jene Argumente fast alle auf, wie sie von Altersher, oft auch nur im Einzelnen, aufgestellt worden waren. Das Ganze nannte man die Wahrheit des Christenthums: mit einem Namen, welchem eine Doppelsinnigkeit anhing, die auch auf die Wissenschaft selbst eingewürkt hat. Denn er konnte sowohl die religiöse Bedeutung, Vollkommenheit bedeuten, und dann herrschte immer in der Wissenschaft das Rationale vor *), als auch das Göttliche, oder auch die, den menschlichen Täuschungen entgegenstehende, Eigenschaft **).

Von der letzten Seite musste der Ursprung des Christenthums schon gegen die heidnischen Platoniker gerechtfertigt werden. Die Schmähungen der Juden im MA. erhielten erst späterhin unter den Christen ihre Widerlegung ***). Es hätte mit diesen alten Widerlegungen für immer, und auch für solche Lästerschriften sein Bewenden haben können, welche unter den Christen entstanden sind, und Nichts gesagt haben, was

*) Apollinaris ὑπὲρ ἀληθείας, philosophische (δίχα τῆς τῶν ἱερῶν λόγων μαρτυρίας) Vertheid. des Christenthums — Sozom. 5, 18.

**) Neue Bearbeitungen der Apologetik im umfassenderen Sinne, von K. W. Stein: die Apologetik des Christenthums, als Wissenschaft dargestellt. L. 824. K. H. Sack Handb. d. Apologetik. Bonn 830.

***) Wolf. bibl. ebr. II. 994 ff.

Raimund Martini (der einzige genauere Apologet des Mittelalters gegen Juden und Mauren) greift mehr das Judenthum an.

nicht jene Juden schon erträumt und geschmäht hätten. Aber die Apologetik gegen die Juden in neuester Zeit fällt meist mit der gegen den Deismus zusammen *).

3. Wir wollen uns in dem unendlichen Stoffe, welcher uns hier umgiebt, auf jene zwei Argumente beschränken, um von ihnen noch Etwas geschichtlich auszuführen: das von den Weissagungen und das innere.

Wunder und Weissagung wurden in der Kirche immer neben einander erwähnt und gebraucht; ohne dass der eigentliche Zusammenhang derselben klar gedacht wurde, meistens auch nur so, dass sie beide vom Geiste Gottes hergeleitet wurden **). Keinem von beiden wurde gewöhnlich ein Vorzug beigelegt; es trat nur bisweilen nach Umständen und Verhältnissen das Eine oder das Andere hervor ***). Aber das ganze Wesen und die Beweiskraft der Weissagung wurde immer unklar aufgefasst. Ausser den Unbestimmtheiten, welche auch den Artikel von den Wundern angehen (besonders auch der, dass auch eine

*) Deistisch-republikanische Darstellung des Mosaismus von J. Salvador: hist. des instit. de Moïse et du peuple Hébreu. Par. 828. III. Vgl. uns. Beurth. im Hermes 1829, und Carové St. Simonismus und die neuere franz. Philosophie. 68 ff. — Salv. 4. B. 3. Cap. Vertheidigung der Verurtheilung Jesu: dagegen Dupin d. A.: Jésus dévant Caiphe et Pilate. Par. (Brux.) 829. 8.

**) Ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως Orig. Cels. 1, 2.

***) Chrysost. hom. 23 in Jo.: τοὺς μὲν γὰρ παχυτέρους τὰ σημεῖα ἐφείλκετο, τοὺς δὲ λογικωτέρους αἱ προφητεῖαι καὶ αἱ διδασκαλίαι — meint die Prophezeiungen, welche Jesus gegeben habe.

Weissagung von Dämonen für möglich gehalten wurde), kam hier noch das hinzu, dass ein grosses Moment in die heidnischen Weissagungen von den christlichen Dingen gesetzt wurde*). Vornehmlich aber die Unbestimmtheit und Weitschichtigkeit des Begriffes von προφητεία in der ganzen alten Kirche, wie im Judenthum **).

Der Weissagungsbeweis wurde natürlich sowohl aus den eigenen Vorherverkündigungen Jesu und der Apostel, als aus den in ihm erfüllten hergenommen. Jener war bei denjenigen Reden leichter zu führen, welche als bereits eingetroffene angenommen wurden ***): aber dieses war nicht bei allen der Fall. War es nicht, so musste der Beweis nur aus der prophetischen Zuversicht Jesu hergenommen werden. Zweifelhafter blieb der zweite †). Denn abgesehen von den exegetischen

*) Geschichtlich vom christl. und heidn. Weissagungsbegriffe: Ant. van Dale de oraculis ethnicorum Amst. 683. 8. und de idololatria etc. ib. 696. 4. Vgl. Casp. Peucer. de diversis divinationum generibus. N. ed. Vit. 572. 8.

Heidnische Weissagungen ausser den Sibyllinen u. Hystaspes, angeblich die platonische im 2. Alcib. (M. Weber de vaticinio Messiano, Socrati afficto. Opuscc. 828): zu der aus den Hermetischen Schriften, von welcher Nitzsch spricht (chr. L. 43) vgl. m. Progr. de librr. Hermet. 11. (Petav. ad Themist. p. 403). Die 4. Ekloge Virgil's, Eus. V. Const. 5, 19 s. August. C. D. 10, 27. Ep. 258.

Schleiermacher über heidnische Ahndungen und gegen Mess. Weissagungen A. T.

**) Gegen den Montanismus wurden Selbstbewusstsein und Klarheit der Prophetia vertheidigt: s. unten Art. von der Inspiration.

***) Idoneum testimonium divinitatis, veritas divinationis. Tert. apol. 20. Just. ap. I. 30. μεγίστη κ. ἀληθέστατη ἀπόδειξις.

†) Er steht gewöhnlich nur unbestimmt da. Just. erw. St.; die Weiss. verkünden ἄπιστα ἀδύνατα.

Bedenklichkeiten, welche in der Kirche erst später eintraten (früherhin liess der Widerspruch gegen die Gnostiker und Manichäer das Argument vielmehr recht herausheben)*); so konnte das Argument entweder nur die Bedeutung annehmen, dass Christus und seine Sache mit einer bewährten, anerkannten, mit dem Mosaismus, in unmittelbarem Zusammenhange stünden**); oder die, dass Gott mit der Sache verbunden sein müsse, da er allein zufällige Dinge vorauswisse ***). Dieses wurde denn nun entweder so aufgefasst, als habe derselbe, welcher dort gesprochen gehabt hätte, auch

*) Zunächst bestritten diese nur das israelitische Prophetenthum und die Messianische Weissagung auf Jesum. Tert. Marc. 3, 2. 3.

**) Natürlich dieses am meisten, wo man nur mit dem Judenthum zu thun hatte und gegen dieses argumentirte.

Aber es ist nicht gegründet (Paulus Comm. z. N. T. I. 129) dass die eigentlich prophetische Ansicht des A. T. erst mit und durch Justinus Gespr. mit Tryphon begonnen habe. — Eine umfassendere Behandlung dieses Arguments hing mit der allegorischen Auslegung zusammen: Orig. princ. 4, 14. Augustin Faust. 20 u. A., Alles im A. T. sei Prophetie.

***) Dass die Weissagungen nicht mit einem Fatum zusammenhängen, will Justin zeigen, apol. I. 43.

Clem. Homil. 2., die früheste Erörterung über das Wesen der προφητεία in der Bedeutung, von welcher hier die Rede ist. (Abschn. 10: die Propheten wissen das Zukünftige, als Kinder des μέλλων αἰών, und διὰ τὴν ἐν α. πνεύματος θεότητα.) Or. Cels. 6, 10. χαρακτηρίζον τὴν θεότητα — Hobbes Lev. 3: Praevisio rerum fut. — ad illum solum pertinet, cujus consilio futurae sunt — alioqui optimus conjector optimus est propheta. U. s. w.

Celsus gegen die Weissagungen, als gemeine Naturerscheinungen, b. Orig. 4, 9.

in Jesu gewürkt; oder so, dass der göttliche Plan die Entstehung des Christenthums bedacht, darauf hingewiesen habe. In diesem, dem letzten, Gedanken lag freilich noch auf keine Weise die Herrlichkeit und Vollkommenheit dieser Anstalt.

Indessen erhielt sich der Beweis in seiner vollen Anerkenntniss; und würklich wurde doch auch späterhin bei weitem weniger von fortdauernder Weissagungs- als von einer solchen Wundergabe gesprochen. Die ungeheure Verwirrung und Unkenntniss in der Schriftauslegung kam dazu, um diesem Beweise eine uneingeschränkte Bedeutung zu geben.

Ebendaher geschahe der Angriff auf den Weissagungsbeweis seit dem Ende des 17. Jahrhunderts (nachdem Spinoza mit Maimonides diese Begriffe, zugleich mit dem von Offenbarung und Inspiration, psychologisch ausgedeutet hatte) auf zwiefachem Wege: dem historisch-exegetischen, und dem theologischen. Also auf materiale und auf formale, geistigere Weise. Die Geschichte der Auslegung messianischer Weissagungen gehört nicht hierher *). Es ist bekannt, dass die Antiochener das Argument, durch geschichtliche Auslegung und durch den Begriff von *θεωρία* (ob. 297) gemildert haben: dass aber, nachdem die freieren (von Socinianern und Arminianern begonnenen) Deutungen die Messianität des A. T. gelichtet, dagegen die kirchliche Ansicht sich sogar in die luftigste Region dieser Beweisführung, in die prophetische Theologie im engeren Sinne und die Apokalyptik versetzt und in ihr angebaut hatte, die neuere, gesunde Ansicht, die Messianität des A. T. entschieden vertheidigt hat, wie sie auch immer von der Be-

*) Vgl. Hengstenberg, Christol. A. T. I. 352 ff.

ziehung auf die Person Christi gemeint habe. Dass es endlich auch hier grosse Reactionen gegeben hat; aber Vieles noch genauer zu bestimmen übrig sei.

Aber die theologische Bestreitung des Beweises von den Weissagungen durch Deismus (ob. 678) *) und Rationalismus, ging theils den Begriff von Wunder oder Offenbarung überhaupt an, theils war sie eigenthümlicher Art, und gründete sich auf die Schwierigkeit in der Annahme eines Vorauswissens zufälliger Dinge. Wenige nur haben die Unsicherheit des Beweises aus Weissagungen für Personen und Anstalten, hervorgehoben **). —

4. Das innere Argument für die Wahrheit des Christenthums, war anfangs mehr nur negativ, der Beweis dafür, dass es in seinem Ursprung rein,

*) Der Deismus (auch Collins) hat auch die Ansicht vom israel. Prophetenthum zuerst ausgesprochen, dass dasselbe der freiere Geist, im Gegensatze zum Priesterthum, gewesen sei (auch H. Dodwell. de jure laicorum sacerdotali. Lond. 686.) Δημαγωγοί von den Propheten hat schon Hiob b. Phot. a. B., S. 184 Becker.

Gegen Rousseau La Menn. ind. IV. 224 ff.

**) Die naturphilosophischen Deutungen haben bei den Weissagungen noch mehr und vielseitiger wie bei den Wundern Statt gehabt. Vgl. die oben erw. Schrr., und M. Casaubonus de enthusiasmo: Gryph. 708. 4. J. F. v. Meyer, Wahrnehmungen einer Seherin. I. Hamb. 827.

Die Astrologie nahm hierbei von Altersher eine bedeutende Stelle ein. Hierzu im Art. von der Vorsehung. Das σημαντικόν der Gestirne wurde meistens auch da eingeräumt, wo man auch die Körperwelt nicht unter dem Gestirnfatum dachte. August. C. D. 5, 1. Incerti A. christiani (sec. 5 in.) dialogus Hermippus s. de astrologia II. ed. O. D. Bloch. Havn. 830. 8.

wahr und gut sei. Doch bedeutete es immer bei einer freivernünftigen Ansicht vom Evangelium mehr. Oder, wenn mit ihm dargelegt wurde, dass eine göttlich läuternde und erhebende Kraft im Evangelium liege *); so war jenes Argument gleichbedeutend mit dem, unter uns sogenannten Zeugnisse des heiligen Geistes. Aber die verschiedene Würdigung, wie des inneren Arguments selbst, so dieses Zeugnisses in der neueren Theologie, hängt immer mit den Grundsätzen der Einzelnen zusammen. Dieses Zeugniss wurde von einigen Gegnern, und eben auch von vielen Freunden des Evangelium, als das Entscheidendste angesehen. Von jenen **), indem sie bemerklich machen wollten, dass die Ueberzeugung hier nur entweder durch ein blosses Gefühl, oder durch einen Beweis im Zirkel erfolgen könne: von diesen, indem sie die Beweisführung für das Christenthum lediglich auf das Gebiet des Lebens überführen, oder den Beweis der inneren Kraft hervorheben, oder endlich die Ueberzeugung auch nur im Gefühle, nur unmittelbar, darlegen wollten ***).

Doch das Uebrige möge der Glaubenslehre selbst überlassen bleiben †).

*) So wird es besonders auch gegen die Philosophen und ihre Systeme entwickelt — unter And. Eus. P. E. II. August. C. D. 8—10. Theodoret. grr. aff. cur. 12. Allgemein gewendet bei allen Apologeten von Justin an.

**) Voltaire und dem „einzigen wahren Syst. d. chr. Rel.“

***) Oft kam das arg. a tuto (Clem. Hom. I, 4. Arnob. 2, 4. Pascal pens. VII. aber das Vorwort dazu: vgl. Bayle d. A.) auf dieses Gefühlsargument hinaus: der Beweis von der Ausbreitung des Christenthums auf das innere Argument.

†) Die ältere Literatur der Apologetik in: J. Abbadie

III. Artikel. *Von der heiligen Schrift.*

16.

Die Lehre von der heiligen Schrift zerfällt ganz natürlich in die von Umfang und Inhalt (Kanon) der Schrift, von Wesen und Bedeutung derselben (Inspiration): endlich von ihrer Auctorität und von ihrem Gebrauche.

Anm. Diese drei Theile der dogmengeschichtlichen Bibliologie sind bereits von Augusti aufgeführt und befolgt worden.

17.

Der Kanon der Schrift ist in dem ganzen Alterthum der christlichen Kirche nicht öffentlich und allgemein bestimmt worden [1]). Die Freiheit und die Unbestimmtheit, welche hierin bis in das 16. Jahrhundert geblieben ist [2]), zeugt theils dafür, dass man von jeher in der Behandlung der heil. Bücher neben dem Inspirationsglauben eine menschliche Ansicht vorwalten liess, theils dafür, dass man (auch wo die kirchliche Tradition weniger galt) die christliche Lehre nicht auf einzelne Stellen oder Bücher

v. der Wahrheit d. chr. Rel. übs. — mit e. Verzeichnisse der vorzüglichsten Beweis- und Schutzschrr. f. d. Wahrh. d. chr. Rel., von H. J. v. Hahn. Karlsr. 776. II. 8. J. A. Weissenbach krit. Verz. der besten Schrr. z. Verth. d. R. Berl. 784. 8.

gründen zu müssen meinte, aber auch keine der besseren ausser jenen, den allgemein anerkannten, Schriften geradezu im Widerspruche mit jener Lehre fand.

*) 1. Die Vieldeutigkeit des Wortes, *κανών* **), hat ohne Zweifel wenigstens mit zu der Dunkelheit dieses Artikels in der geschichtlichen Auffassung beigetragen; wenn sie auch nicht die Meinung in der alten Kirche selbst theilweis verwirrt haben mag. Es ist für die Bedeutungen des Wortes zu bemerken: 1) dass ihrer immer viele und verschiedene im Gange gewesen, 2) der Gebrauch desselben von der Schrift durch die alexandrinischen Grammatiker aufgekommen ***), 3) der nicht hierher zu ziehen sei, in welchem die Schrift selbst *κανών* genannt wurde †).

*) Wir beschränken uns hier auf solche Bemerkungen, welche unserer Wissenschaft näher liegen, und die uns hervorzuheben schienen in einer, in vielen anderen Wissenschaften und Schriften zur Genüge, oft vortrefflich, geführten Untersuchung.

J. S. Semler, von freier Unters. des Kanons. H. 71 — 75. IV. 8. (C. F. Schmid. historia antiqua et vindicatio canonis V. et N. T. L. 75. II.)

Gerh. v. Mastricht: canon S. S. sec. ser. secc. collectus et illustratus. Amst. 725. 8. J. Stosch. comm. hist. crit. de librr. N. T. canone. Frcf. a. V. 755. 8.

J. C. Orell. sell. PP. eccl. capp. ad Εἰσηγητικήν s. 1 — 3. Tur. 819 — 22.

**) (H. Planck.) Nonnulla de significatu canonis in eccl. antiqua ejusque serie rectius constituenda. Gott. 820. 4.

***) Κανών — κριτικοί zu Alexandria: Ruhnken. hist. oratt. Grr. crit., und Wolf. prolgg. ad Hom. 233 ff. 254.

†) Daher sind, von dieser Bedeutung abgesehen, die zwei hierbei die herrschendsten gewesen: Verzeichniss der heil. Bücher (nach dem bekannten Gebrauche, Socr. 1, 17),

1. Die unleugbare Unbesorgtheit der alten Kirche in Beziehung auf den Kanon der h. Schrift, ist merkwürdig, aber sie kann nur der kirchlichen Denkart oder den allgemeinen Ansichten unserer Zeiten auffallend sein. Welchen Sinn, welche Bestimmung und Auctorität auch die Beschlüsse von Laodicea und von Carthago *) gehabt haben und behaupten dürfen; sie bedeuten immer Nichts für die Kirche. Hätte es jemals im Sinne von dieser gelegen, ein Decret über jenen Gegenstand zu geben, so würde eines der (besonders eines der späteren) ökumenischen Concilien gewiss einmal darüber gesprochen haben **).

Ein bedeutender Erklärungsgrund für die grosse Verschiedenheit der Ansichten Einzelner von dem Kanon der Schrift, lag eben darin, dass man die heiligen Bücher (übrigens, wenn man auch nicht den Namen, κανών, dabei gebrauchte) in

und Annahme, Regel der Kirche über jene, ἐκκλησιαστικὸς κανών Eus. 6, 25.

*) Vgl. Augusti Denkww. VI. 30 ff. Laodic. 60. Kanon: gegen Spittler (krit. Untersuchung des 60. Laod. Kanons. Bremen 777. 8.) vertheidigt von Schröckh (KG. 6. 252 ff.): von Bickell zur Frage über die Aechtheit des Laodic. Bibelkanons, th. Stud. u. Krit. 1830. 3. (Hier wird jener 60. Kanon in eine andere Beziehung zum 85. apost. Kanon gebracht als bei Spittler). Bleek Einl. z. Br. a. d. Hebr. 154. Mansi II. 563 ff.

Carthag. Concilium, das von Hippo wiederholend 397 oder 98, Kanon 36: Mansi III. 875 ff. Vgl. Münter. eccl. afric. 78 ff. über den afrikan. Kanon.

**) Decret des Gelasius (494) über die kanon. und apokr. Bücher, Mansi VIII. 151 ff. Unächt ist es gewiss: Cave (I. 463) setzt es in dieselbe Classe und denselben Ursprung, wie die falschen Decretalen.

verschiedener Absicht, wie gebrauchte, so aufzählte und ihren Gebrauch anordnete. Nämlich, als Schriften von den, vorzugsweise heiligen, den göttlichen Männern; oder als solche, welche mit Erfolg gelesen und welche kirchlich gebraucht werden könnten. Indessen die Frage über die Authentie der biblischen Schriften (welche bei uns natürlicherweise ziemlich gleichbedeutend ist mit der über den Kanon) hatte in der alten Kirche und durch das Mittelalter geringere Bedeutung: indem entweder die Rücksicht auf Sinn und Nutzbarkeit der Schriften vorwaltete, oder man bei den kirchlich anerkannten, für inspirirt geachteten, nicht eben für nöthig hielt, die Abfassung durch gewisse Einzelne zu erweisen *). Nur die Alexandriner, als Kritiker, hegten und bewürkten ein grösseres Interesse für diese Fragen **).

Die Bestimmung des Kanon entschied sich bei den Wenigsten, den Einzelnen und in den Gemeinen,

*) Bekannte Stelle Gregor's d. Gr., Vorr. z. Hiob, mit welcher aber der Sinn der alten Kirche meist nicht übereinstimmte.

**) Der Name, ἀπόκρυφα, theilt in seinem mannichfachen Gebrauche alle die Zweideutigkeiten, welche in den Untersuchungen über den Kanon lagen. Bei verschiedener Etymologie des Wortes, waren es immer die beiden Hauptbedeutungen: nicht authentisch (Aug. C. D. 15, 23, eigenthüml. Etymologie), nicht zum öffentlichen Gebrauche. Dieses konnte denn sogar bei ächten Schriften Statt haben, für welche man dann auch die Etymologie machte: tiefsinnige, Geheimniss enthaltende. Eine ähnliche Wortdeutung fand für manche Ketzerschriften, als für Geheimnisse der Parteien, Statt. Unbestimmt Philastr. 40. Vgl. Thilo ad acta Thom. XC. Gieseler: was heisst apokryphisch? Th. St. u. Kr. II. 1.

nach bestimmter Einsicht oder Forschung *): vielmehr immer vornehmlich durch die Tradition. Am meisten galt diese auch hier in solchen Fällen, wo sie in die apostolische Zeit zurückgeführt wurde: Johannes und Paulus wurden hier vor Allen genannt, denn Kleinasien brachte die frühesten Bestimmungen über heilige Bücher des A. und N. T. **) — In der That hat sich die öffentliche Meinung der Kirche über die heiligen Bücher frühzeitig ausgeglichen und befestigt: und man muss es ihr einräumen, dass sie, was das N. T. betrifft, mit Umsicht und Kenntniss verfahren sei ***). Denn immer mehr wird sich die Kritik darin vereinigen, dass die, als kanonisch eingeführten, Bücher N. T. Alles für sich haben, und dass ihnen wenigstens immer eine Beziehung auf die Personen der Männer zukomme, deren Namen sie führen †): dass endlich der Unterschied zwischen ihnen und allen, welche sonst einen Anspruch auf gleichen Namen und Rang gemacht haben, einleuchtend und gross sei.

*) Die Erhaltung des Kanon blieb dabei als Werk der göttlichen Vorsehung angesehen — Orig. c. Jul. Afr.

Das kirchl. Princip Aug. D. C. 2, 8 —: ut eas, quae ab omnibus eccl. cath. accipiuntur, praeponat iis, quas quidam non accipiunt.

**) Irenäus ist daher die erste und die entscheidende Auctorität für den Kanon N. T.

Die Abtheilung in εὐαγγέλιον und ἀπόστολος nach der von νόμος und προφῆται, brauchte nicht von dem Marcion entlehnt zu werden: über die Stelle des Ignatius Philad. 5. von εὐαγγ. und ἀπόστολοι (Evang., Lehrtradition) u. A. Niemeyer, N. Opp.schr. I. 2.

***) J. C. Fricke de cura eccl. vet. circa canonem S. S., Meletemm. var. Ulm. 756. 87 ff.

†) Br. an die Hebräer, 2. Petrinischer, Apokalypse.

Für die Bücher des A. T. liess sich die Kirche bisweilen durch die jüdische Tradition (Melito zuerst), oft aber auch durch die Berücksichtigung des Inhaltes, und unter falschen Voraussetzungen über die Untreue der Juden in Aufbewahrung und Stellung ihrer heiligen Bücher, leiten *).

Die Angaben des Kanon A. und N. T. nach dem 4. Jahrh. sind meist ungenau und zufällig **): weit entschiedener und einstimmender war Anerkenntniss und Gebrauch des jüdischen und altkirchlichen Kanon. Aber die, dem Origenes nachgebildete, kritische Erörterung der kanonischen Bücher N. T. beim Eusebius, gründete sich wahrscheinlich zugleich auf Sagen, auf alexandrinische Kritik und auf Ansichten der Einzelnen, auch des Eusebius selbst; in ihr vermischte sich jene zwiefache Rücksicht auf Authentie und kirch-

*) Neben Origenes und Jul. Afric. Streit (Orig. in Mt. 23, 27 auch: Judaei forte ad destruct. veritatis Scrr. nostrarum, quaedam finxerunt —) gehören hierher Chrysostomus öfters wiederholte Reden von prophet. Büchern, welche die Juden beseitigt hätten (hom. 9 in Matth.) und z. B. Theodoret über Daniel, prol. und epil. Bekannter noch sind die Klagen der Väter über Textverfälschung durch die Juden: Fabr. ad Cod. pseudep. II. 160.

**) Freiere Zusammenstellung des Kanon beim Junilius (historische, prophetische, proverbiale, lehrende Bücher). Vgl. Cotel. z. Const. 1, 6. So frei behandelten auch die Specula der lat. Kirche die Schrift.

Manche öffentliche und einzelne Zusammenstellungen der kanon. Bücher, sowie der Muratori'sche Kanon und die Stichometrie aus dem 9. Jahrh. (an Ge. Syncell. et Nicephori chronologia Par. 652); sind wohl noch verborgen.

Prudentius Diptychon (Middeld. Diteuchum): C. Barth. advers. 8, 12.

liche Auctorität, und dieses vornehmlich gab ihr das Schwankende: sie hat übrigens in der Kirche kein Ansehen und keinen Einfluss gehabt *).

2. Nachdem die Unbestimmtheit der kirchlichen Lehrer und Schriftsteller über den Kanon durch das Mittelalter hindurch gedauert hatte, schien es im Interesse der Protestanten zu liegen, eine genauere Erwägung dieser Sache zu unternehmen, und Etwas darüber öffentlich zu bestimmen **); da sie nicht nur die Schrift über Alles zu setzen, sondern auch den Geist, welcher diese gegeben hätte, dem Geiste der Kirche so weit vorzuziehen pflegten. Hier war es also in der That Sorglosigkeit und ein inconsequentes Anhalten an den gemeinen Kirchengebrauch, wenn dennoch Zahl und Namen der kanonischen Schriftbücher meist unbestimmt blieben ***). Inconsequent waren auch die, unter den Protestanten oft gemachten, Unterscheidungen von solchen Büchern ersten und zweiten Ranges †): noch mehr aber auf der entgegengesetzten Seite die Meinung, dass die alt-

*) Schrr. über den Kanon des Eus. von Flatt und Lücke — Guerike Beitrr. z. hist. krit. Einl. in das N. T. — Halle 828.

**) A. Karlstadt's freiere Ansichten vom Kanon: de canonicis scripturis libellus. Vit. 520 und: welche Bücher heilig und biblisch seien? Wbg. 521.

***) Ausgenommen (wie in so vielen anderen Stücken die reformirten Symbole den Lutherischen vorgehen) die französische Confession Art. 3, die niederl. 4, und der 6. Art. der engl. Kirche.

†) Dieses zum Theile nach Luther selbst: Vorr. z. Bibelübs., XIV. 146 ff. M. Chemnitz, Joh. Gerhard u. A.: Hartwig Apol. d. Apok. III. 29 ff. Bleek a. B. 449 ff.

kirchliche Tradition oder die öffentliche Annahme Etwas, was über bestimmte Data hinausginge, entscheiden könne *).

Gegen die Apokryphen A. T. erklärten sich die Protestanten nur zum geringeren Theile ausdrücklich: aber die Praxis derselben war jenen entgegen (vorübergehende Aeusserungen abgerechnet, wie die in der Apologie A. C.); und eigentlich zuerst und vornehmlich aus dogmatischem Interesse **). Diese Seite der Frage über den Kanon hat denn auch allein die Tridentinische Bestimmung herbeigeführt. Jene Bücher wurden übrigens fast immer einseitig behandelt, im Guten und im Bösen: auch in den neuesten Zeiten, in denen eine mehr asketische Rücksicht sie wieder erwähnt und ihre Sache streitig gemacht hat.

Auch nach den strengst-dogmatischen und kirchlichen Grundsätzen musste also der Kanon und

*) Calvin (Inst. 1, 7.) macht dagegen das innere Zeugniss des h. Geistes zum eigentlichen Argument, die Göttlichkeit heil. Schriften zu erkennen. Conf. Gall. 3: — idque non tantum ex communi ecclesiae consensu, sed multo magis ex testimonio et intrinseca Sp. S. persuasione. Auch die Conf. Belg. so.

**) Augusti: einige Bemerkk. über die Verschiedenheit d. kirchl. Grundsätze in Abs. auf Werth und Gebrauch der Apokr. A. T. Berl. 816. 8. Aber in der Röm. und Griech. Kirche selbst dauert eine Verschiedenheit der Ansicht hierüber fort.

J. Rainold. censura librr. V. T. apocr. Opph. 611. 4. Zu den neueren Streitigkk. der Bibelgesellschaften: E. G. E. Reuss D. polemica de libris V. T. apocryphis plebi perperam negatis. Argent. 829. 8. — In Beziehung auf die jüdische Unbekanntschaft mit diesen Schriften: S. J. Fraenkel hagiographa posteriora denominata apocrypha. L. 830. 8.

die Frage über Authentie der Schrift unter den Protestanten offen und frei bleiben. Dennoch machten Semler's Ansichten — sowie nach einer anderen Seite hin, die Grundsätze der Kritiker des Textes A. und N. T. *) — Aufsehen und erregten Widerspruch. An sich kann (und welche dogmatische Folgerungen auch darauf gegründet werden möchten) das Recht zu jener Frage eben so wenig, als sogar das abgestritten werden, über gewisse andere, nicht kanonische, Schriften günstiger, und gleich als wären sie jenes, zu urtheilen **).

18.

Den heiligen Büchern legte die Kirche von jeher im alten frommen Style und aus frommem Gefühle die Inspiration bei: und gewiss bezog man dieselbe auch auf die Schriften der Evangelisten und Apostel sogar früher noch, als man diese gerade denen des A. T. an die Seite stellte [1]). Aber jene alterthümliche und Gefühlssprache, in welcher man dachte und sprach, liess den Begriff auch da, wo er nicht blos traditionell war, nicht klar ausdenken. Man darf sich daher nicht wundern, wenn von Altersher die Meinungen der Kirche über

*) A. Th. Hartmann: O. G. Tychsen's Kampf gegen Kennicott, Hartm. Tychsen II. 1. Abth.

**) Whiston über die apost. Const.: G. F. Rink Sendschreiben d. Kor. an Paulus und 3. Sendschr. des Paulus — Heidelb. 823. Vorrede.

diesen Geistesbeistand bei der Abfassung der Schrift zwischen Extremen schwankt [2]), und wenn sie oft ohne würklichen Einfluss auf die Behandlung und Würdigung der heiligen Bücher geblieben ist [3]).

1. Alle Religionen, welche den Glauben an heilige Bücher haben *), glauben an einen geheimnissvollen Zusammenhang derselben mit der Gottheit. Das Judenthum hatte diese Ueberzeugung immer noch am einfachsten und lautersten **): theils, seinem bilderlosen Monotheismus gemäss, theils, weil es dabei von dem prophetischen Ursprunge der heiligen Bücher ausging, und daher die Beschreibungen der Inspiration immer nur dorther, von den prophetischen Zuständen, hernahm. Dieses hat auch auf die Auffassung der Inspiration in der christlichen Denkart grossen Einfluss gehabt: und darum, aber auch vielleicht oft, weil

*) Unter den positiven Religionen sind dieses nothwendig die edleren, geistigeren. Wenn die Türken (Niebuhr Beschr. von Ar. 344) nur denjenigen Religionen freie Uebung gestatten, welche heilige Bücher haben, so mögen sie ursprünglich dabei wohl noch etwas Mehr gedacht haben, als was der Koran (Sur. 4, 46) von den Ungläubigen gesagt hatte.

**) Grdz. d. bibl. Theol. 21 f.

Auch die Art der heil. Schrift ist unter Juden und Christen eine wesentlich andere und edlere, als sonst in der alten Welt. Dort waren solche Schriften immer entweder Verkörperungen der Gottheit, oder Priestergeheimnisse, oder nicht belehrenden Inhaltes. Eine „Vergötterung des Papiers,“ wie man es neuerlich genannt hat, fand eigentlich weder unter Juden und Christen, noch selbst im Koran Statt.

man die prophetische Begeisterung für die höchste hielt, mögen von allen urchristlichen Schriften die prophetischen zuerst als inspirirte angesehen worden sein *). — Uebrigens trugen und förderten sich die Principien von der allegorischen Schriftauslegung und die Meinungen von der Inspiration gegenseitig **).

Aber neben den Schriften des A. T. wurde, ohne Zweifel schon im Anfang des 2. Jahrh., eine neue heilige Sammlung gestellt, und auf sie die Attribute der früheren mit übergetragen ***). In-

*) Zur Gesch. der L. von der Inspiration viele Materialien in der älteren Polemik. — C. F. Sonntag doctrina inspirationis ejusque ratio, historia et usus popularis. Heidelb. 810. 8. Die treffliche Schrift: C. A. Credner: de librr. N. T. inspiratione quid statuerint Christiani ante sec. tertium medium. Jen. 828. 8. I. (bis Justinus).

Wie 2 Tim. 3, 16 nach der gewöhnlichen Erkl., so lag in der kirchlichen Sprache schon im Namen ἅγιον und ἱερόν der Begriff, von Gott gegeben — γραφαὶ, αἱ ἀληθεῖς ῥήσεις πνεύματος ἁγίου Cl. Ro. 1 Cor. 45.

**) So haben auch Aeusserungen gegen die alleg. Infp. immer etwas Rationalistisches. Junil. I, 28: — ut dicenti conveniant, ut a causis, pro quibus sunt dicta, non discrepent, ut concordent temporibus, locis, ordini, intentioni — etc.

***) Zweideutig sind die ὑμέτερα συγγράμματα b. Celsus: Or. 2, 74. Die erste bestimmtere Zusammenstellung der Schriften A. und N. T. ist Just. Tryph. 119 (φωνὴ Θ., ἡ διά τε τῶν ἀποστόλων τοῦ X. λαληθεῖσα πάλιν, καὶ ἡ διὰ τῶν προφητῶν κηρυχθεῖσα — der Zusammenhang zeigt, dass von Schriften, nicht von Lehre, die Rede sei.) Hier auch (81 f.), die prophetische Gabe sei übertragen worden von den Juden auf uns. Die Evangelien freilich nehmen Justinus Apologie'n noch fast nur als historische Urkunden. — Dann aber Theoph. Aut. 2, 31. 3, 11 (ἓν πνεῦμα, vgl. Iren. 3, 21:

dessen schon früher, und auch bei solchen, welche dieses noch nicht ausgeführt hatten, war es entschieden, dass Gott und der göttliche Geist auch in den Männern der apostolischen Zeit gesprochen habe. Denn immer wurden diese nicht nur hoch gestellt, sondern auch die Gabe des Geistes als der Charakter der christlichen Zeiten angenommen *). Die gnostischen Unternehmungen und Marcion haben mannichfache Bedeutung für diesen ganzen Artikel: zuerst, sofern die Kirche ihretwegen die zwei Theile der h. Schrift bestimmt aufstellte, und ausdrücklich feststellte, dass sie einander ganz gleich stünden, auch keine innerliche Verschiedenheit (der Urheber **) und des Cha-

unus idemque Sp. D.). — Aber mit Ende des 2. Jahrh. war Beides allenthalben entschieden: die Zweitheiligkeit der Schrift und die Inspiration des N. wie des A. T.

Die alex. Uebersetzung wird bekanntlich von Griechen und Lat. (Tert. apol. 18. 179. Haverc.) in dieser Göttlichkeit jenen Büchern ganz gleich gestellt. Aber dispensatio divina, Aug. D. C. 2, 15, wo sie vom A. T. abweiche.

Allgemeiner Grundsatz der Kirche, Anon. Eus. 5, 28: ἄπιστοι, μὴ πιστεύοντες ἁγίῳ πνεύματι λελέχθαι τὰς γραφάς —. Origenes Vorr. z. princ.: und überall sonst die alte Kirche.

*) So sind die ächten und würklichen Citate aus dem N. T. in den sogen. apostolischen Vätern anzusehen.

**) Valentinianer (Iren. 1, 7 — einige προφητεῖαι von der Mutter, einige vom σπέρμα, einige vom Demiurg — aber auch Jesus habe vom Soter, der μήτηρ, dem Dem., gesprochen) — vielleicht am meisten kritisch Ptolemäus (im Pentateuch dreierlei vom Dem., Einiges von Moses, Einiges von den Aeltesten). Auch unter den Ebioniten gab es solche Trennungen — oben S. 109. Clementinische Homilie'n. L. D. Cramer de bibliologia — I. II. L. 819. 4.

Origenes bekannte Meinung (in Jo. to. 1), dass die

rakters) anzunehmen sei. Die Bezeichnungen von Gott und vom heiligen Geiste *) bedeuteten immer dasselbe in den kirchlichen Reden von der Inspiration.

Für den Begriff der Inspiration gebraucht nun das kirchliche Alterthum ohne Unterschied jüdische und heidnische Formeln: wie es eben auch in der Idee der Sache bald mehr dem Judenthum, bald mehr dem Heidenthum, nahe stand **).

2. Darum auch zeigen sich in der ältesten Zeit der Kirche zwei Ansichten von Inspiration neben einander: ohne, dass sie in bestimmte Begriffe gefasst, oder auch unter sich genau geschieden gewesen wären. Die, mehr heidnisch-pla-

apostol. Schriften σοφὰ μὲν καὶ πιστὰ καὶ σφόδρα ἐπιτεταγμένα, οὐ μὴν παραπλήσια τῷ· τάδε λέγει κύριος — ist ihm zwar eigenthümlich: doch hat in der That der prophetische Inhalt der Schrift in der Kirche immer ein gewisses Uebergewicht gehabt.

*) Auch πρόνοια bedeutet dasselbe Just. coh. 14. 36. Λόγος und Geist sind auch hierbei von jeher gleich gebraucht oder doch mit einander verbunden worden: endlich σοφία (Sap. 7, 26) Clem. Strom. I, 4 — διὰ προφητείας —.

**) Rein jüdischen Ursprunges und Sinnes war indessen nur die Formel vom heiligen Geiste. Die meisten übrigen hingen wenigstens mit heidnischen zusammen, auch die berühmte θεόπνευστος. Im Allgemeinen wurde diese immer in der später gangbaren, passiven Bedeutung genommen (von Clemens Al. zuerst und oft): vielleicht war es nur dichterischer Sprachgebrauch, welcher sie neutral nahm, wie es z. B. Sibyll. 5. 609. Gall. und bei Nonnus geschieht. (D. de Nonno p. 14.) Doch deutet auch Origenes ihn an, hom. 21 in Jer.: spiritus plenitudinem spirat. Inspirata und inspiratio gebrauchte Tertullian zuerst, verschieden, auch vom Beistande Gottes im Leben (pat. 1). Lact. 6, 1: facti et inspirati sumus, hier nach Gen. 2, 7. Andere Worte in der lat. K. wie irrigare u. ähnl.

tonische von einer Ueberwältigung des menschlichen Geistes und Gemüthes durch die Gottheit, welche nur durch die Scheu vor montanistischen Lehren und Formeln beschränkt wurde *). Wiewohl auch dieselben Lehrer, welche den montanistischen Prophetenwahn bestritten, die diesem so verwandten Vorstellungen von der zwingenden Gotteskraft in der Inspiration, nur aus anderen, den platonischen, Principien hegten **). Und die, mehr jüdische, freiere, welche nur die göttliche Kraft, begeisternd, fördernd, beistehend ***), in dem

*) Diese Bestreitung des montanistischen Prophetenglaubens ist ein stehender Artikel in der altkirchlichen Polemik. Miltiades περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν Eus. 5, 17. (Tert. Marc. 4, 22: in spiritu constitutus homo necesse est ut excidat sensu — de quo inter nos et psychicos quaestio est — u. anderw. Münter. effata et oracula Montanistarum. Havn. 829.) Epiph. 28, 4. (Montan nannte sich auch selbst das πλῆκτρον für die Menschen.) Chrys. hom. 29 in 1 Cor., und Spätere, wie Oekum. zu 2. P. 1., Theophylaktus zu 1 Kor. 14. Hieronymus oft hierüber in den Vorreden zu den Propheten und zu Eph. 5. Vgl. Hengstenberg, Christol. A. T. 1. 294.

**) Ber. Stelle Just. coh. 13. Athen. 9.
Indessen darf man solche Reden, auch abgesehen von der Anbequemung an heidnisch-platonische Form, nicht zu streng nehmen. Chrys. hom. 13. Rom. stellt auch Seele und Leib zu einander, wie κιθαριστής und κιθάρα. Philo führt den Gedanken der ὄργανα noch weiter aus, carit. 700 (die Seele als θεῖον ὄργ. dem Chor der Gestirne gleich zu stimmen). Q. r. d. haer. 518, von den Propheten ganz dieselben Formeln: φωνητήρια ὄργανα, κρουόμενα τέχνῃ ἀοράτῳ u. s. w.) Die heidnische Vorstellung (Plat. Jon — Grdz. d. bibl. Th. 221), Sibyll. 2. p. 189: — οὔτε γὰρ οἶδα ὅττι λέγω, κέλεται δὲ θεὸς τὰ ἕκαστ' ἀγορεύειν.

***) Κινεῖν, συνεργεῖν u. s. w. beim Origenes, Chrysosto-

Leben und in der Schrift der heiligen Männer dachte.

Oft bleibt es unbestimmt, in welcher von beiden Denkarten der Inspirationsbegriff gefasst worden sei. Aber es kommt auch für jene Zeiten und Männer eben nur wenig darauf an. Es hat sich endlich diese Verschiedenheit auch nie eigentlich ausgeglichen: wenigstens die Formeln beider Ansichten stehen immer in der Kirche neben einander.

3. In der That war die Lehre von der Inspiration in der ganzen alten Kirche mehr eine Sache des frommen Gefühles oder auch der religiösen Sprache, als ein Dogma. Eine Beweisführung für dieselbe versuchten erst diejenigen, welche die h. Schriften anderen Büchern, häretischen oder nichtchristlichen, entgegen zu setzen und vor ihnen zu empfehlen hatten *). Uebrigens beziehen sie sich zu-

mus u. A. Ἅπτεσθαι Or. Cels. 7, 4. In der ber. St. Aug. cons. ev. 2, 12, von der Verschiedenheit der ev. Erzählungen: sicut unicuique inspiratum est, non superfluam cooperationem sui laboris adjunxit — umgekehrt von cooperatio.

Ganz die biblische (vgl. das Fg.) Inspirationslehre beim Tertull. apol. a. O.: viros justitia et innocentia dignos Deum nosse et ostendere, a primordio in seculum emisit sp. d. mundatos, quo praedicarent etc. Voces eorum itemque virtutes — in thesauris literarum manent —.

*) Irenäus ist der Erste, welcher einen Beweis für die Insp. führt, den aus der Uebereinstimmung des A. und N. T. 4 9 ff. 25 f. 32. vgl. Clem. Paed. 3, 12. (Uebrigens fasst Ir. den Begriff sehr rational auf, 2, 28: scripturae quidem perfectae sunt, quippe a verbo D. et spiritu ejus dictae — seqq. ὅλαι πνευματικαί — nos autem minores sumus et novissimi a verbo Dei et sp. ejus — also doch Ein geistiges Wesen.) Der unmittelbare Erweis durch das Gefühl (ἴχνος ἐνθουσιασμοῦ) beim Origenes princc. 4, 1. und philoc. 1. Durch den Erfolg — ἱεροποιοῦν-

nächst nur auf die Göttlichkeit des I n h a l t e s. Auch wird von der Inspiration Nichts für Glauben und Leben hergeleitet, was nicht eben schon in dieser Göttlichkeit des Inhalts, oder in der, sonst schon angenommenen, Auctorität der Schrift gelegen hätte. D a z u kam denn auch, dass der Begriff vom heiligen Geiste in der ganzen alten Kirche noch weder so abstract *), noch so entlegen von dem menschlichen und kirchlichen Leben **) aufgefasst wurde, wie späterhin. Eigentlich ordnete die Kirchenlehre von der Tradition sogar die Schrift und i h r e n Geist immer dem innerlich waltenden Geiste unter.

Daher also findet sich noch durchaus eine f r e i e r e Behandlung von den heiligen Schriften bei den Vätern und im Mittelalter ***). Selbst neben

τα καὶ θεοποιοῦντα Clem. coh. 7. Ebendahin geht das aedificationi habile Tertullian's cult. fem. 1, 3. Junil. 1, 29 und die Scholast. setzen diesen Beweis dem gleich für das Christenthum.

*) Daher z. B. auch Unterscheidungen, wie χάρισμα γνώσεως und φράσεως (vielleicht nach 1 Kor. 12, 8) Dion. Alex. Eus. 7, 25.

**) Unzählige Stellen, in denen sich auch die Einzelnen in der Kirche, und ganz in gleichen Formeln wie den heil. Schriftstellern, Inspiration beilegen: vgl. Bingham. Origg. VI. 146 ff.

***) Die Scholastik behandelt die Lehre von der h. Schrift immer nur unter den Vorfragen der Glaubenslehre, meistens Schrift und Offenbarung gleichsetzend. (Bei Petr. Lombardus findet sich Nichts über diesen Artikel.) Thomas Aq. (Summ. I. 9. 1. a. 10) u. A. handeln von Gott als Urheber der h. S., unter dem Titel vom vielfachen Schriftsinne.

Merkwürdig freie Aeusserungen gegen Wortinspiration, Agobard. adv. Fredegisum c. 12: — non solum sensum praedicationis et modos vel argumenta dictionum Sp. S. inspiravisse, sed etiam ipsa corporalia verba extrinsecus in ora eorum ipsum formavisse — quanta absurditas sequetur!

jener übertriebenen, platonisirenden Lehre *); oder auch selbst bei solchen Schriftstellern und Lehrern, welche mit rednerischer Hyperbel, von der Unfehlbarkeit und Vollkommenheit der heiligen Schrift geredet haben **). Die freiere Behandlung spricht sich darin aus, dass man ausdrücklich in Einzelnheiten das Reinmenschliche oder auch Menschlichkeiten aller Art einräumte ***), und daher auch alle die Methoden, die Schrift auszulegen und anzuwenden, gebrauchte, welche man neuerlich im Widerspruche gegen die Kirchenlehre von der Inspiration aufgestellt und befolgt hat. Je näher die Schriftbehandlung an die Wissenschaften kam, desto entschiedener wurden natürlich

*) Als platonisirende Uebertreibungen hat man auch Reden, wie die des Clemens Al. zu nehmen, Coh. 9: γράμματα καὶ συλλαβαί u. s. w.

**) Besonders solche beim Origenes und Chrysostomus, Beide sind zugleich auch oft freiurtheilend über Sinn und Inhalt der h. Schriftsteller. Augustinus Rationalismus im Inspirationsglauben, ep. 97: Si quid in iis offendero, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud, quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse, vel me minus intellexisse, non ambigam.

***) Mildernde Stellen dieser Art sind von Münscher zusammengestellt worden III. 103 ff. Homileten und Commentatoren der alten Kirche sind voll von solchen.

Aug. in Jo. tr. 1: Audeo dicere, forsitan neque ipse Jo. dixit ut est, sed ut potuit, quia de Deo homo dixit, et quidem inspiratus a Deo sed tamen homo. — Quia inspiratus homo; non totum quod est dixit, sed quod potuit homo, dixit. Hier. ad Gal. 5, 12: nec mirum, si apost. ut homo et adhuc vasculo clausus carnis, semel fuerit hoc locutus —. Widersprüche nahmen die Alten in der Schrift N. T. weit öfter an, als wenigstens die neueste Theologie: Orig. to. 10. in Jo., Chrys. pr. in Matth. al.

solche Aeusserungen *). Nur eine so ausgesprochene Verwerfung, als Theodor von Mopsuhestia über einzelne Bücher A. T. aussprach, ohne ihre Kanonicität zu leugnen, duldete die Kirche nicht; übrigens damals feindselig gegen ihn gestimmt, als sie sprach **). Doch unehrerbietige Behandlung der Schrift ***) hatte sie immer verworfen.

19.

Nachdem die Meinungen über die Inspiration sich in dieser Unbestimmtheit durch die ganze mittlere Zeit der Kirche erhalten hatten, führte das dogmatische und kirchliche Interesse, welches die Protestanten hatten, die Auctorität der heil. Schrift entschieden und unbedingt darzustellen, zu den strengsten Begriffen von dem Dogma [1]). Diesem entgegen hielt die Römische Kirche, den alten Principien gemäss, die freiere Lehre [2]): es entstanden dann unter den Protestanten selbst mannichfache Milderungen neben bestimmten Widersprüchen: endlich

*) Auch dergleichen waren es nicht, derenwegen Erasmus getadelt und irrgläubige Sätze von ihm aufgestellt wurden (Arg. II).

**) Conc. Const. 5. 4. Sitzung: unter den Irrthümern Theodor's 63—71 (Mansi IX. 223 ff.). Theodor hat in den Salom. Schriften und im Hiob die prophetica gratia geleugnet, und nur menschliche Klugheit, aber auch diese nicht überall, eingeräumt. — Kosmas hat ganz ähnliche Meinungen: aber schon Semler. sell. capp. I. 423. bemerkt in ihm manche Gedanken des Theodor.

***) Sie gehört im MA. zum sacrilegium.

ist der (nie ganz consequent durchgeführte) Begriff in der neueren Zeit dieselben Geschicke, wie der von der Offenbarung, durchgegangen [3]).

1. Dieselben Ursachen, welche unter den Protestanten den Offenbarungsbegriff geschärft haben, bewürkten auch diese strenge Haltung der Lehre von der Inspiration: sie flossen sogar noch unmittelbarer auf diese ein. Die ganze Sache der Protestanten sollte auf die heil. Schrift, als auf ihre einzige Stütze, gegründet, und das Dogma nur aus dieser geschöpft werden, man mochte endlich die Geisteskraft nirgends sonst als in dieser finden. Doch wurde im Beginn der Reformation immer noch (wie das Frühere schon gezeigt hat und dieser ganze Artikel zeigen wird) der Glaubensgrund in der Schrift so geistig aufgefasst, dass diese Ueberzeugungen dennoch mit den freiesten Vorstellungen vom Einzelnen der heiligen Schrift bestanden *).

Aber bekannt sind die Bestimmungen der folgenden, besonders Lutherischer, Dogmatiker über Schriftinspiration, ihre Beweise und die Folgerungen, welche sie aus ihren Sätzen zogen. In demselben Grade, in welchem sie die äusserliche Würkung des göttlichen Geistes in der h. Schrift

*) Die bestimmtere Unterscheidung zwischen Offenbarung und Inspiration unter den Protestanten war eben so bedeutsam als natürlich. Bei den Scholastikern hatte sie nicht Statt gehabt (ob. 784), und auch dieses war nicht zufällig und unbedeutend gewesen. Dieses ist auch von S. J. Baumgarten bemerkt worden: de discrimine revelationis et inspirationis. Hal. 745, vgl. seine Glaubenslehre III. 33.

fanden und behaupteten, entging ihnen und unter ihren Händen den Schriften, der wahrhafte, innere Gottesgeist. Es war nicht einmal immer richtige Consequenz dieser Inspirationslehre, sondern oft ein blosser Aberglaube, nach welchem von ihnen das Dogma ausgeführt wurde. Der Vocalstreit in der reformirten Kirche des 17. Jahrh. ist bekannt *). Die Arminianer waren mehr nur in der Praxis Gegner der Inspirationslehre: die Socinianer milderten und beschränkten sie nur, so wie es Calixt unter uns versuchte **). Es konnten sich hier schwärmerische Ansichten vom prophetischen Inhalte der Schrift mit freien Lehren von Inspiration überhaupt, vereinigen.

2. Die Römischkatholische Kirche hat sich fortwährend in der freieren Ansicht gehalten: wenn schon mit allen den alten, heiligen Formeln, welche

*) Form. Cons. Helv. can. 1—3.

**) In den öffentlichen Streitigkeiten mit den Arminianern kam nur das zur Sprache, dass sie die Ueberzeugung von der Göttlichkeit der Schrift durch das innere Zeugniss des h. Geistes verwürfen. Die Socinianer (F. Soc. de auctoritate S. S. Bibl. FF. I. 263 ff. und Lectt. SS. 287 ff.: vgl. C. 1. des Rack. u. Poln. Katech.) gründeten durchaus die Auctorität der Schrift auf die ihres Inhalts: daher sie denn dem A. T. nothwendig weniger einräumten, in welchem sie eben das Evangelium nicht fanden.

Was Calixtus über die nur theilweise Auctorität der Schrift behauptete, war eigentlich dasselbe mit dem, was Luther oft ausgesprochen hatte. (Planck Entw. d. prot. Lehrbgr. II. 97 ff. und eine Sammlung Luth. Stellen b. Höpfner epit. th. chr. etc. 33 ff. ed. 2. L. 819). Joh. Musäus sprach gegen die Wortinspiration, ohne dadurch den strengkirchlichen Begriff der Inspiration überhaupt mildern zu wollen (Erkl. d. Jen. Th. 6. 7. Fr.).

für den Begriff weniger enthalten als sie auszusprechen scheinen. Richard Simon und Andere fanden indessen auch unter den Ihrigen Widerspruch *). Man kann es Vielen unter den so Gesinnten in dieser Kirche aus neuerer Zeit zum Ruhme nachsagen, dass sie jenes freiere Urtheil nicht mehr nur aus den befangenen und unlauteren Rücksichten gefasst haben und aussprechen, mit welchen es ihre Vorzeit ursprünglich gethan hat **).

3. Das neuere Geschick der Inspirationslehre unter den Protestanten läuft auf den oben angedeuteten drei Wegen: Widerspruch, Milderungen, Deutungen des Dogma. Es gehört nicht hierher nachzuweisen, dass über allen diesen Unternehmungen und Zerwürfnissen der einfach-biblische Begriff stehe, in welchem, ganz abgesehen davon, ob die heiligen Männer in Schriften redeten, ihnen für ihr Leben und ihre Würksamkeit der göttliche Geist — dieser aber in

*) Löwner Theologen 1586. freier über Insp. — R. Simon Streit mit Dupin (über d. krit. Gesch. A. T. 23—25. von den israelit. Annalisten oder Propheten): traité de l'inspiration des livres sacres avec réponse au livre intitulé: defense des sentimens de quelques theologiens d'Hollande. Rot. 687. 8. Vgl. Wiener ALZ. 1815. 61. (altkirchliche und stete kath. Lehre sei gewesen, dass Inspiration nur in doctrinalibus Statt finde.) Fejér instt. th. 297 ff. nach J. Jahn.

**) Aus jenen Rücksichten ging auch ein grosser Theil der anscheinend liberalen Begriffe älterer katholischer Lehrer über Integrität und Textesreinheit der h. Schrift hervor: auch die Hardouin'schen Uebertreibungen. Einige geriethen in ihrem überkirchl. Sinne in lästerliche Reden von der h. Schrift: Gerhard. Loci II. 33 ff.

dem so reinsten als erhabensten Sinne — beigelegt worden ist *).

Der Widerspruch ging vor Semler immer mehr das Einzelne der heil. Schriftsteller an. Dieser fasste die Einwürfe, aber in seiner Weise und auf jenen biblischen Begriff hindeutend, zusammen **). Von da gingen sie in die neuere Dogmatik über.

Milderungen in den vielfachen, bekannten Weisen: negative, nicht positive Inspiration, und diese Verwahrung bald allgemein, bald nur in Beziehung auf verderbliche Irrthümer aufgefasst; ferner, Inspiration des Inhaltes, nicht der Form, endlich Inspiration durch die Vorsehung, nicht durch unmittelbare Gotteswürkung. In allen diesen Theorie'n streift die Ansicht immer an die, welche die Inspiration geradezu leugnet. Endlich gehört dahin auch die Unterscheidung von Schriften oder einzelnen Theilen derselben ***).

Ausdeutungen, wie gesagt, denen in der Lehre von der Offenbarung gemäss: vornehmlich zu den Vorstellungen von nur mittelbarer oder einer uneigentlichen (diese durch das Göttliche in uns oder in der Sache, oder von einer blossen

*) Griesbach. stricturae in locum de theopneustia 1—5. 784 ff. Opuscc. II. 288 ff. G. J. Planck über den Insp.begriff. Flatt. Mag. 2. 1 ff. Vgl. Schleiermacher, ü. d. Schrr. des Lukas XIV ff.

**) J. Kiddel Abh. von Eingebung der h. Schr. mit freieren Zusätzen von J. S. S. Halle 783.

***) Alle diese Ansichten und Methoden waren herrschend seit Anfang des 18. Jahrhunderts unter den Protestanten. Aufhell. neu. Theol. 620 ff. Epoche hat J. C. Töllner, Eingebung der h. Schrift. 772. gemacht.

Hinwendung zu Gott und zum Göttlichen *) oder mystischer Inspiration. Man mag auch die erneute Gleichstellung der Begriffe von Inspiration und Offenbarung dahin rechnen **). Diese Methode, den Namen zu halten und von der Sache abzuführen, hat in diesem Artikel noch weit mehr Gezwungenes.

20.

Was aber endlich die kirchlichen Begriffe und Grundsätze von Auctorität und Gebrauch der h. Schrift anlangt, so liegt das geschichtlich Ausgemachte schon in dem Vorigen inne. Es hat Vieles zusammengewürkt, um in dem kirchlichen Leben den Glauben an jene Auctorität der Schrift mit der Anerkenntniss so mancher anderer Erkenntnissquellen und Auctoritäten vereinbar zu machen [1]: aber die protestantische Symbololatrie war eine durchaus unnöthige, sehr nachtheilige Inconsequenz; zum Glücke denn auch niemals so fest gehalten und so streng durchgeführt [2].

*) Denn das Uneigentliche des Begriffes kann hier entweder in der Art liegen, wie man das Göttliche, welches einwürke, oder wie man die Weise auffasse, in welcher diese Würkung erfolge. Im zweiten Sinne stellt Semler die Insp. als „andächtige Gemüthsfassung" dar. (Vgl. Spin. tr. 1.) Wir können das Einzelne hier der Glaubenslehre überlassen.

**) Bei Einigen auch ist Inspiration der Name für die Würksamkeit oder das Einzelne der Offenbarung geworden: ebenfalls nach einem altkirchlichen Sprachgebrauche.

*) 1. Das Princip der unbedingten Schriftauctorität für Glauben, Lehre und Leben, spricht sich vom Beginne der Kirche allenthalben aus **). Natürlich geschahe es da am meisten, wo am einfachsten, selbständigsten und am meisten praktisch, über die christlichen Dinge gehandelt wird. Endlich allerdings auch da, wo die Tradition eine weniger bestimmte Gestalt oder Auctorität hatte. Beides fand im Alterthum vornehmlich bei den Antiochenern und beim Augustinus ***) Statt.

Für eine genauere Auffassung und eine bestimmtere Gesinnung ist es ohne Zweifel schwer, diese Ueberzeugungen mit den, hier erwähnten,

*) Im Allgemeinen (die Frage über den Gebrauch der Schrift ist sehr umfassend) die bekannte Schrift von C. W. F. Walch: krit. Unts. von dem Gebrauche der h. Schr. unter den alten Christen in den ersten 4 Jahrhh. L. 779. (vgl. Beitrr. z. vern. Denken i. d. R. 1. 160 ff.)

**) Eine der ältesten Stellen dieses Sinnes, Clem. Rom. 1 Kor. 45. Εγκύπτητε εἰς τὰς γραφὰς, τὰς ἀληθεῖς ῥήσεις πνεύματος τοῦ ἁγίου· ἐπίστασθε ὅτι οὐδὲν ἄδικον οὐδὲ παραπεποιημένον γέγραπται ἐν αὐταῖς. So wird es auch von Constantin als Princip ausgesprochen: σαφῶς ἃ χρὴ περὶ τοῦ θείου φρονεῖν — ἐκ τῶν θεοπνεύστων λόγων λάβωμεν τῶν ζητουμένων τὴν λύσιν — Theodoret. H. E. I, 16. Cyr. Hier. cat. 4, 12 — ἐξ ἀποδείξεως τῶν θείων γραφῶν.

Reiche Sammlungen solcher Aussprüche in Chamier panstr. cath. 1. B., aber auch bei Thomassin III. 1, 7 f., und bei anderen dieser Kirche.

***) August. D. C. I, 37: Titubabit fides, si SS. SS. vacillet auctoritas. Ib. 2, 9. C. D. 19, 19. bpt. c. Don. 2, 3: und das oben Angf., ep. 82: tantummodo scriptis canonicis hanc ingenuam debeo servitutem, qua eas solas sequar etc.

anderen Erscheinungen zu vereinbaren: nämlich mit alle dem, was Katholische und Protestanten gewöhnlich im Namen, Kirche, und in deren Auctorität zusammengefasst haben. Aber theils waren die Begriffe überhaupt nicht so streng und klar, sie nahmen an der Unsicherheit und an dem Schwanken der kirchlichen Sitte Theil; theils brachte man die Tradition, und was sonst noch in der Kirche galt, gewöhnlich in einen inneren Zusammenhang mit der Schrift; theils versuchte man die Gegenstände, in welchen man einer Auctorität bedurfte, oder das Gelten selbst, zu theilen *). Jedoch führte alles dieses, wie wohlgemeint es ursprünglich auch sein mochte, und wie sehr noch mit Anerkenntniss der Schrift gedacht, immer und natürlich zuletzt dahin, die Schrift zurückzustellen, und die Menschen lediglich auf andere Quellen anzuweisen. Es ist geschichtlich ausgemacht, dass nur der Glaube an die Auctorität der Schrift mit Vernunft und Leben habe vereinigt werden können; dagegen der an menschliche, zufällige Auctoritäten, welcher Art auch, immer zu Knechtschaft, zur geistigen Roheit und zu allen Misbräuchen geführt habe.

2. Die Symbolverehrung unter den Pro-

*) Vgl. oben Art. von der Tradition.

„Ueber das Ansehen der h. Schrift und ihr Verhältniss zur Glaubenslehre in der prot. und in der alten Kirche. Drei theol. Sendschreiben — von Sack, Nitzsch u. Lücke." Bonn 829. Gegen Ferd. Delbrück: Ph. Melanchthon der Glaubenslehrer. Ebds. 825. Vgl. Dess.: Erörterung einiger Hauptpuncte in F. Schleiermacher's Glaubenslehre. Ebds. 827. E. Scholl: Delbrück und seine Gegner. Tüb. Zeitschr. f. Th. von Steudel. 829. 3.

testanten *) ist in der allg. Geschichte an verschiedenen Stellen erwähnt und aus ihren Ursachen dargestellt worden. In dem kirchlichen Alterthum darf man die einzelnen Symbole als Erkennungszeichen der Kirchlichgesinnten unter einander oder als Legitimationen gewisser Einzelner, nicht mit derjenigen Auctorität zusammenstellen, welche der regula fidei, als einer urchristlichen Tradition neben der Schrift, beigelegt wurde. Doch eben dieses, dass jene als Tradition galt, unterschied wieder ihre Auctorität von der der Symbole unter uns. Etwas Anderes, der protestantischen Ansicht und Weise näher Liegendes, mag in der Absicht gelegen haben, in welcher das sogenannte athanasianische Symbol in der lat. Kirche aufgestellt wurde **). Nur fehlte dabei immer noch der juristische Begriff von Verpflichtung.

Eine solche Aufstellung von Symbolen also, wie unsere Kirchen sie rathsam achteten, war eben so neu, als sie ausser ihr nicht gefunden wird (oben 617). Menschliche, als solche anerkannte, und sogar in ganz anderer Absicht aufgesetzte, Formeln, sollten nicht nur zum Verständnisse der (an sich sonach vieldeutigen) Schrift einführen;

*) (M. Dannenmeyer. hist. succincta controversiarum de libr. symb. auctoritate inter Lutheranos agitatarum. Vienn. 780. 8.) G. G. Meyer Comm. Ll. symbb. eccl. nostrae utilitatem et hist. subscriptionis exponens. Gott. 798. 4.

K. A. Märtens über die symb. Bücher der ev. luth. Kirche, ihre Geltung und Vereinigung mit den ev. ref. Symbolen. Halbst. 830.

**) Kiesling ob. erw. B. — Einfachster Gebrauch der Symbole: Cyr. Hi. cat. 5, 5.

Dan. Waterland a critical history of the Athanasian Creed — Cambr. 724. 4. (78 ff. Aufnahme dieses Symbols.)

sondern es sollte auch die Uebereinstimmung mit derselben als der eigentliche Charakter der Kirchlichkeit angesehen, und eine Verpflichtung darauf gegeben werden, sich an diese, so lehrend als im eigenen Glauben, zu halten. War dieses auffallend und inconsequent *) genug, so wurde es beides noch mehr, wenn (wie es die Praxis der Protestanten wenigstens mit sich führte) diese Formeln als feststehende angesehen wurden. Man brauchte bei der Bestreitung gar nicht noch die Uebertreibungen hinzuzurechnen, welche sich einzelne Theologen oder auch die öffentliche Meinung der Protestanten zu Schulden kommen liessen, und in denen die Symbole fast zu einer **) inspirirten Norm wurden.

Die Einführung derselben (nämlich ihrer Bekenntnissschriften, als Verpflichtungsformeln) ***) durch die Reformatoren lässt sich in dem Gewirre und Drange der Zeiten wohl begreifen: sie geschahe denn auch nach ihren eigenen Aeusserungen für

*) In Hinsicht auf die Idee evangelischer Freiheit und auf die Begriffe der Auctorität, der perspicuitas und sufficientia der h. Schrift.

**) Mittelbar im Sinne unserer Dogmatiker. Dieser Ausdruck wurde bestimmt gebraucht von den Wittenbergern gegen die Pietisten. G. Wernsdorf. de auctoritate Ll. Symbb. (698) Diss. ac. II. 1366 ff.

***) Gegen Büsching: Löber Prüfung der Untersuchung u. s. w. Altenb. 789. Die Verpflichtung eingeführt durch Luther 1533. (Strobel Beitrr. z. L. II. 192): (der Braunschweiger Convent 1538 bei Seckendorf 1656 D. A. verordnete keine solche). Verpflichtungen auf das Confutationsbuch 1559, und auf die Corpora doctrinae.

Visitationsartikel von 1527, mit Luther's Vorr. (Werke X. 1909 ff.)

jene Zeiten allein, und liess wenigstens die Möglichkeit anderer Formeln *), und bei ihnen selbst die von besserer, schriftmässigerer Ueberzeugung, völlig offen. Indem sich aber **) alle von der Kirche getrennten Parteien, und die verworrensten, gefährlichsten am zuversichtlichsten, an die Protestanten anschlossen und auf die Schrift beriefen, aus welcher sie, ihrer Fähigkeit nach und unter dem Drange der Verhältnisse, nicht widerlegt werden konnten; indem ferner der Staat (der evangelische und die katholische Oberherrschaft im Reiche) seine Gewähr forderte, endlich aber mannichfache Erfahrungen von wandelhaften Gesinnungen unter den protestantischen Lehrern vorhanden waren: war es natürlich und eben angemessen, dass die Reformatoren ihr Symbol, und das bürgerlich anerkannte, feststehende, auch als bürgerlich verpflichtend, und für die ganze Zeit des Lehramtes der dahin Eingeführten, aufstellten und forderten. — Es ist unendlich leicht, eine Menge von Aeusserungen Derselben aufzuführen, in welchen sie dennoch die Schrift als die einzige Norm, den Geist derselben als das einzige Princip der Auslegung, und unter ihres Gleichen die

*) „So sie aufgerichtet haben und nachmals aufrichten werden." Rel. Frieden.

**) Melanchthonis oratio, in qua refutatur calumnia Osiandri, reprehendentis promissionem eorum, quibus tribuitur testimonium doctrinae (1553). Declamm. III. 564 ff.

A. Osiander Widerlegung der ungegründeten — Antwort Ph. M. wider sein Bekenntniss. 552. Der Spruch: „Jetzt unter der Confession Viel Lügen sind bedecket schon: Das heilig Evangelion Das ist die best' Confession": Lessing's Werke VIII. 178.

vollste Freiheit in Erörterung und Lehrbestimmung ausgesprochen haben *). Aber erst das 17. Jahrhundert, auch noch nicht einmal die Conc. Formel, hat die Theorie in ihrer ganzen Rauheit und Schroffheit aufgestellt.

Der Symbolstreit hat viele beziehungsreiche, wichtige Seiten: denn er schlug in die allgemeinen Fragen über von Gewissens- und Lehrfreiheit, von der Kraft der Wahrheit, und von der Stellung des christlichen Volkes in der Kirche, seinem Rechte und seiner Fähigkeit.

Vollkommen richtig fasste der Synkretismus und der Pietismus **) (doch jener mehr äusserlich als dieser) Gegenstand und Streit auf. Die Socinianer erklärten ausdrücklich, ihre öffentlichen Schriften nicht als Symbole aufstellen zu wollen: die Arminianer verwarfen jede Auctorität, auch die der Symbole; am meisten die der neuen Parteischriften.

In den Bestreitungen der symbolischen Auctorität in neuerer Zeit (warum musste das „Ausgemachte" ***) in unseren Tagen wieder streitig

*) Wenigstens würden Luther und seine Freunde durch ihre Symbole um Alles sich nicht die Freiheit und die Kraft des lebendigen Wortes haben beschränken lassen, welchem sie Alles zu verdanken überzeugt waren.

Luther's bekannte Worte, angf. Vorr.: „nicht als Gebote, auf dass wir nicht neue päpstliche Decretales aufrichten —" u. s. w.

**) Auszüge aus Spener, Märtens 174 ff.

P. J. Sp. völlige Abfertigung D. Pfeiffers. Frkf. 697. — Weiter als Spener gehen G. Arnold — Chr. Democritus, papismus protestantium vapulans oder das gestäupte Papstthum u. s. w. 698.

***) So W. A. Teller, wohlgemeinte Erinnerung an aus-

werden?) lassen sich als Standpuncte unterscheiden: der rein dogmatische, der freier theologische *), der politische und der moralische. Ueberdiess aber hat sich auch der Gegenstand des Streites selbst den Einzelnen verschieden dargestellt. Bald lag er im Begriffe der Symbole überhaupt, als menschlicher Glaubensformeln, bald darin, dass dieselben bleibende Norm sein sollten; bald endlich wendete sich die Bestreitung auf Beschaffenheit (historische oder diplomatische) **) oder Inhalt dieser, unter uns aufgestellten, Symbole.

In der reformirten Kirche galten die öffentlichen Formeln ***) seit dem Dordrechter Concilium etwas Mehr: doch haben sie niemals die Auctorität, wie bei den Lutherischen, erhalten. Gegen die Formula consensus wurde dieses ausdrücklich mit geltend gemacht. Die Presbyterianer haben sich immer gegen die Auctorität aller Symbole erklärt. Die neuesten Streitigkeiten in jener Kirche †) zei-

gemachte, aber doch leicht zu vergessende, Wahrheiten. Berl. 788.

*) Classisch: Schleiermacher über den eigenthümlichen Werth und das bindende Ansehen symb. Bücher. Ref. Alm. 1819. 335 ff. (Vgl. Reden üb. d. R. 349. 3. A., und Sendschreiben — Th. St. u. Kr. 831. 1.)

Vermittelnd F. A. Koethe, Einl. z. Concordia. L. 830.

**) Semler, appar. ad Ll. Symbb. eccl. Luth. H. 775. F. C. Weber krit. Gesch. der A. C. Weim. 783 f. II. vgl. J. L. Funk, die A. C. nach Mel. Hauptausg. Lübeck 831.

***) Oben S. 618 f.

†) Genfer Streitigkeiten oben 732. Augusti a. Diss. Schulthess, für und wider die Bekenntnisse und Formeln der prot. Kirche. Zür. 820. Anders Th. Hünerwadel de libris eccl. patriae symbolicis. Bern 828. 8.

gen dieselbe Mannichfachheit der Standpuncte und Begriffe, wie sie unter uns eben nachgewiesen worden ist.

21.

Endlich ist die Angelegenheit des Schriftgebrauches in der christlichen Kirche geschichtlich ganz klar: und nur ein misverstandenes Interesse oder auch die Hitze des Streites haben sie verwirrt oder erschwert. Es ist gewiss, und es lag in den Grundsätzen der alten Kirche, dass das Lesen der Schrift in ihrem ganzen Umfange und Zusammenhange, für alle Einzelne und auch ausser den kirchlichen Versammlungen, immer nicht nur freigegeben, sondern auch heilsam, ja nothwendig gefunden worden sei [1]; dass man aber auch stets Misbräuche davon möglich geachtet und ihnen vorzubauen gesucht habe [2]; dass ferner die Bibelverbote unlauter und sinnlos, aber auch das Gegentheil nicht immer wohlbegründet oder recht ausgeführt gewesen sei; dass es vielmehr überall auf den Geist ankomme und das geschriebene Wort nicht ohne die lebendige Lehre gegeben werden dürfe, ja ohne dieselbe gewöhnlich nur zweideutige Würkungen habe [3].

1. Die Misverständnisse in der Geschichte des Bibelgebrauchs *) sind unendlich und von grosser

*) Diese Geschichte wurde früher immer in den beiden

Bedeutung. Auf der Einen Seite, der der Gegner des freien Bibelgebrauchs (um von der Behauptung *) abzusehen, dass die Schriften des N. T. sogar nur für die Vorsteher geschrieben worden seien), lag in dem weniger gemeinen Gebrauche dieser Bücher in der ältesten Zeit und in dem Vorzuge, welchen in der Praxis wohl die Tradition hatte, weder der Gedanke, dass die Schrift nicht gelesen zu werden brauche oder gar werden dürfe, noch der, dass es ein gewisses Recht der Kleriker ausmache, sie zu lesen **). Auf der anderen

Kirchen polemisch gedacht und verfasst. Collectio quorundam AA., qui ex professo vel ex occasione S. S. translationes damnarunt. Lutet. 561. 4. Nic. le Maire sanctuarium profanis occlusum etc. Herbip. 662. 4. (J. Fr. Mayer. contra N. LM. sanct. Gryph. (687) ed. 2. 713.

Fr. Furii Bononia s. de libris SS. in vernaculum convertendis II. Bas. 556. J. Usserii hist. dogmatica controversiae inter orthodoxos et pontificios de scripturis et sacris vernaculis. Ed. H. Wharton. Lond. 689. f. Chr. Kortholt. de lectione bibliorum in linguis vulgo cognitis, deque sacris publicis idiomate populari peragendis. L. 692. 4.

C. J. Estlander. de usu S. S. in eccl. catholica in duobus primis post C. seculis. Helsingf. 829. Und neben Walch a. B. (vgl. Literatur das. S. 19): Le. van Ess Auszüge aus den h. KVV. und anderen kath. Schriftstt. über das nothw. und nützliche Bibellesen. L. (808) 816. 2. A.

*) Semler. Comm. de ant. Chr. statu I. 37. al., in seinen Paraphrasen und oft sonst. Früher bei kath. Auslegern. Walch gegen Semler und Lessing. Diese beiden hatten es freilich allein mit dem N. T. zu thun: auch Semler nur mit den frühesten Zeiten.

**) Der Umstand mit den Traditoren ist von beiden Seiten zu wichtig genommen worden. (Lessing von den Trad., Werke 7. 23 ff.) Woher weiss man, dass diese gerade nur eigentliche Schriftbücher, oder gar die ganze

Seite aber beweisen die allgemeinen Erklärungen und Aufforderungen über Schriftgebrauch noch wenig für das, was hier eigentlich in Frage stand: und ein Bibellesen, als ein besonderes Mittel der Erbauung, wurde in dem kirchlichen Alterthum doch seltner so für sich empfohlen und geübt *). Es stand der Bibelgebrauch immer mehr im Zusammenhange mit der kirchlichen Unterweisung, mit der Predigt. In den kirchlichen Versammlungen dagegen war das Vorlesen der Schrift eine, von Altersher (aus dem Judenthume, Deut. 31, 11 ff. Neh. 8, 8 f.) gebräuchliche, anerkannte Sache **).

h. Schrift besessen haben? Warum es nur in Afr. Traditoren gegeben? Walch Ketzerg. IV. 19 f. vgl. Münter. eccl. afr. 90.

Aber recht eigentlich als Volksbuch (dem Volke vornehmlich nöthig; Aug. D. C. 1, 39: homo fide, spe et caritate subnixus — non indiget scripturis, nisi ad alios instruendos) und für das Volk (οἱ πολλοί Orig. Cels. 6, 1. Lact. 6, 21.), eingerichtet, galt die Schrift immer.

Im Namen, τὰ βιβλία (gewiss nicht zuerst von Chrysost. gebraucht: wenn auch ein Brief des Athanasius nicht ächt ist, in welchem er vorkommt, so gebraucht ihn doch schon Eunapius von der h. Schrift der Christen (p. 47 Wytt., u. and.) scheint kein κατ' ἐξοχήν zu liegen.

*) So Tert. ad ux. 2, 6 (interlectio scripturarum) Cl. Str. 7, 7. Paed. 2, 10. Chrysostomus legt sogar rednerisch dem Besitze der h. Bücher (hom. 3 de Laz.) eine geistige Macht bei. Sonderbar ist der Ausdruck, βιβλίου θίγειν Const. ap. 6, 27, derselbe, welcher nach Exod. 19, 12. von Innocenz 3. gebraucht wurde.

**) Bekannte Stellen für diese gehören also zunächst nicht hierher. Vgl. Bingham. V. 57 ff. (Schriftlesen gehörte zur Missa catechumenorum. — Quod argumentum est per se idoneum ad probandum, S. S. lingua populo cognita semper fuisse lectas.)

Auch werden hier oft manche Stellen gebraucht, wel-

Auch beschränkt sich die Fürsorge für Schriftverbreitung, von welcher wir aus jenen Zeiten, wie aus dem Mittelalter (Constantin, Karl d. Gr., Ludwig d. Fr.) so viele Belege haben, eigentlich immer auf öffentliche, kirchliche Exemplare *): und bei denen, welche, wie Origenes und seine Schule, bedacht waren, die heiligen Schriften zu vervielfältigen, geschahe es (Pamphilus bestimmt ausgenommen) theils auch für den kirchlichen Gebrauch, theils für Kritik und Forschung.

Endlich aber dürfen wir es nicht ableugnen, dass eine Durchforschung der Schrift von allen Einzelnen in der Gemeine, um sich von der Wahrheit der kirchlichen Lehre, oder (im Widerspruche mit dieser) von der ursprünglich christlichen, zu überzeugen **); nicht in der altkirchlichen Denkart gelegen habe.

Aber, was oben behauptet worden ist, das ist hinlänglich erwiesen und lässt sich in jeder Weise ausführen und belegen ***); und selbst offenbarem

che (nach Psalm 1) von der Beschäftigung mit der geoff. Lehre und ihrer Kraft sprechen (Just. coh. 5. Orig. hom. 12 in Ex., 9 in Lev. u. s. w. Auch Greg. Naz. or. 26. θείοις λόγοις ἀσχολεῖσθαι —). — Das Bekanntwerden heil. Bücher unter den Heiden und die Berufung hierauf gehört doch auch eigentlich nicht hierher.

*) Dieses auch für die Geschichte der biblischen Handschriften und der Kritik wichtig.

**) Ausgenommen, um sich vom Evangelium überhaupt zu überzeugen — Justin. Apol. 1, 44. Athen. leg. 9. Theoph. 1, 9. And.: oder, um das völlig und entschieden Grundlose der häretischen Meinungen einzusehen, Iren. 2, 27 al. (Irenäus ist Urheber der dogmatischen Beweisführung aus der Schrift, besonders des N. T.: vgl. Lücke angf. Sendschr. 146 ff.)

***) Vgl. Neander KG. II. 2. 597 ff. Chrysostomus giebt

Misbrauche der Schrift wurde die Befugniss zu lesen und zu forschen nie versagt, und konnte es in alten Zeiten niemals werden.

2. Der Misbrauch des Schriftlesens wurde bald im Allgemeinen, bald in Beziehung auf gewisse einzelne Bücher, erkannt und angenommen *). Oft lag eine Annahme der ersteren Art der jüdisch-christlichen Abtheilung von Apokryphen zum Grunde **). Es hat sich indessen von jeher, wie noch in der neuesten Zeit, in diesen Gedanken oft ein Zweifel an der Aechtheit und Bedeutung einzelner Bücher ausgesprochen: so dass die

hier überall die reichlichsten Zeugnisse: oft auch in der strengkath. Kirche darüber getadelt. Fälschungen in einigen Ausgaben vom Opus imperf. in Matth. hom. 149: Cave Scrr. I. 316. Walch a. O. 136. — L. van Ess der h. Chrys. oder die Stimme der kath. K. über das nützl. u. s. w. Bibellesen. 824.

Cramer-Bossuet VI. 81 ff.: Vom Gebrauche d. h. Schr. und den Schicksalen ihrer Auslegung im 12. Jahrh. — Vielfach erschwert, war damals noch jener Gebrauch völlig frei.

*) Vgl. oben bei der Tradition aus Irenäus und Tertullian.

**) Or. hom. 27 in Num. (nicht Alles für Alle in der Schrift) prol. Cant. — Gregor Naz. Or. 1. — ἦν τις πάλαι νόμος Ἑβραίοις ἐν τοῖς μάλιστα εὖ ἔχων καὶ ἐπαινούμενος, μὴ πᾶσαν ἡλικίαν πάσῃ γραφῇ ἐνδίδοσθαι, μηδὲ γὰρ εἶναι τοῦτο λυσιτελέστερον, ὅτι μηδὲ πᾶσαν εὐθέως εἶναι παντὶ ληπτὴν, καὶ τὰ μέγιστα ἂν τοὺς πολλοὺς κακῶσαι τῷ φαινομένῳ — ἡμῖν δὲ οὐδεὶς ὅρος τοῦ παιδεύειν καὶ τοῦ παιδεύεσθαι κτλ. Gregor macht von jenem keine Anwendung auf den Schriftgebrauch unter den Christen. — Umgekehrt bestimmt Athanasius bekannter Festbrief die Apokr. A. T. für die Katechumenen.

In Gregor's d. Gr. Schriften finden sich, wie beim Augustin, Besorgnisse und Warnungen jener Art neben den begeistertsten Reden von der Erhabenheit und dem Segen der Schrift: vgl. Usser. l. c. 92 ff.

Sache in die Frage über den Kanon der Schrift gehörte.

Der Ausdruck in diesen Einwendungen gegen den freien und allgemeinen Bibelgebrauch blieb sich immer gleich. „Das Lesen der Schrift fordere Vorbereitung in Geist und Sinn: sonst führe diese selbst durch Misverständniss in die Häresie oder in Irrungen des Lebens hinein. Die Schrift dürfe nicht gemein gemacht werden *). Es sei ausreichend, dieselbe in gewissen Stellen, zugleich mit heiligen Gebräuchen und mit lebendiger Lehre, in den kirchlichen Versammlungen vorlesen zu hören" **).

Aber gewiss gebrauchte die alte Kirche und die ächte und lautere kirchliche Verwaltung andere Mittel, diesen Misbräuchen vorzubauen, als welche in jeder Art von Bibelverbot lagen. Denn, indem sie doch immer eben jenen Grundsatz festhielt, dass die Schrift allein Quelle und Norm der göttlichen Wahrheit sei, suchte sie vielmehr das Verständniss der Schrift zu sichern, und wollte, dass man sich von Gott den Geist erwürke, welcher allein die Schrift vollkommen auslegte ***). Die Tradition stand, wie oben gesagt, als geistiges Hülfsmittel daneben †).

*) Jenes und dieses in Gregor's VII. Schreiben —: ne forte vilesceret aut in errorem induceret.

**) Pariser Univ. gegen Erasmus: allein passend für die Laien sei auditio verbi Dei et frequentatio praedicationum.

***) Dieses οὐκ ἰδίας ἐπιλύσεως (2 P. 1, 20) ist der beständige Gedanke der Kirche gewesen. Auf ihn gründete sich auch die alexandrinische Allegorie: πνεῦμα durch πνεῦμα zu finden; und auch er lag im ὁμοίῳ ὅμοιον Clem. Paed. 1, 6.

†) Und zwar (Walch a. O. treffend:) mehr noch für die Lehrer, als für die Gemeinen.

3. Wir übergehen hier das, was für die Beurtheilung der Streitfrage über den Bibelgebrauch gesprochen wird, und was hier oben angedeutet worden ist. Es versteht sich bei demselben von selbst, dass, wie man auch theilweis den unbedingten Bibelgebrauch nicht förderlich finden, und allenthalben noch Etwas, innerlich und äusserlich, dazu verlangen möge; wir doch 1) die Vortheile desselben, auch bei den Misverstehenden, weit überwiegend, 2) jede äusserliche Einschränkung eben so sehr kirchlich unstatthaft, als in sich unerlaubt und widersinnig finden: dass wir 3) überall auf die Kraft der Wahrheit und der göttlichen Wahrheit vertrauen, und 4) bei Misbräuchen der hier erwähnten Art die Schuld immer vornehmlich im Zustande des kirchlichen Gemeinwesens finden. Und, was wir als die Hauptsache nehmen, wir halten 5) an dem protestantischen Princip von allgemeiner, freier, evangelischer Ueberzeugung, unbedingt fest.

Aber wir mögen eben so wenig die Gründe kirchlicher Theologie für den unbedingten Bibelgebrauch, die von mystischer oder streng-supernaturalistischer Art, als manche solche gegen denselben gutheissen, welche aus herabwürdigender Denkart über Inhalt und Werth der heiligen Schrift hervorgegangen sind. In den Bibelgesellschaften erkennen wir (oben 745) umfassendere Zwecke an; aber wir wünschen auch ihre Unternehmungen geistiger, geordneter, tüchtiger *). In dem Widerspruche endlich, welcher seit den

*) Hier meinen wir eine genauere, ja würdigere Sorge für Schriftübersetzungen.

mittelalterlichen, separatistischen Secten gegen die kirchliche Beschränkung des Bibellesens erhoben worden ist, zuletzt und am entscheidendsten von den Reformatoren, hat sich immer Vielerlei ausgedrückt *): bald das unterdrückte Gefühl des chr. Volkes gegen die priesterliche Anmassung, bald das Verlangen nach religiöser Bildung oder nach tieferer Erkenntniss, welche denn den Verlangenden oft nur dunkel vorschwebte, bald das Streben nach geistiger Selbständigkeit und Mündigkeit. Ja in dem Verlangen, sich in der Schrift zu erbauen, auch eine andere, über die gewöhnliche kirchliche erhabene, Vorstellung vom Sinne und Endzwecke des Evangelium und der Kirche.

Ein eigentliches Bibelverbot hat freilich niemals Statt gehabt **); wohl aber gab es frühzeitig schon, auch oft wiederaufgenommene, eben so oft wieder nachlassende, Versuche, den freien und allgemeinen Bibelgebrauch im Volke zu beschränken. Zu diesen gehörte zuerst das Verbot, die Schrift in der Volkssprache zu besitzen oder zu lesen; womit immer die Einmischung des

*) Rainer. c. 5. Von den Waldensern: Quicquid praedicatur, quod per textum bibl. non probatur, pro fabulis habent: item dicunt, quod S. S. eundem effectum habeat in vulgari quam in latino, unde etiam conficiunt in vulgari —. Item N. T. textum et magnam partem V. vulgariter sciunt corde — item decretales et decretum et expositiones S. S. respuunt et tantum inhaerent textui.

Nach Stephan v. Borb. hat Valdo sententias aus der Schrift zusammengestellt.

**) T. G. Hegelmaier Gesch. des Bibelverbots. Ulm 783. 8. spricht mit Recht gegen die Misdeutung dieses geschichtlichen Satzes.

Cultus in fremder Sprache und Form verbunden war. Diese Verbote traten vereint und entschieden *) zuerst durch Gregor VII. 1080 hervor: aber der Kampf der Kirche mit den Waldensern und übrigen Separatisten liess sie sich immer bestimmter hierin aussprechen **). Einen Grad höher noch stand das Verbot, die Schrift zu übersetzen, wenn man nicht Kleriker der höheren Ordnung wäre, oder ohne Erlaubniss des Römischen Stuhles. Dieses zuerst gegen Wiklif: wiewohl sich die Kirche seit dem Anfange der Reformation eine Zeitlang in die Zeiten und in das Verlangen nach der Schrift in der Volkssprache schickte ***). Der letzte Grad jener Beschränkung endlich verhinderte sogar den Gebrauch der Uebersetzung in den kirchlichen Versammlungen: doch hat sich dieser nur in der Praxis dargelegt. Denn die berühmte Verordnung über die Vulgata als authentica war (und absichtlich) doppelsinnig †): auch

*) Von Nikolaus I. und Johann VIII. im 9. Jahrh. war nur für die Beibehaltung des Röm. Messkanon gesprochen worden.

**) Greg. epp. 7, 11. Innocenz III. epp. 2, 141, zunächst nur gegen die Versammlungen (occulta conventicula) um die Schrift zu lesen, und gegen die Anmassung zu predigen. Zu Toulouse 1229. c. 14. (Bezieres 1233. 46) Mansi XXIII. wird auch der Besitz und selbst von Psalter, Horis und Brevier in der Muttersprache verboten.

***) Panzer. liter. Nachricht von den alleraltesten gedruckten D. Bibeln aus dem 15. Jahrh. Nürnberg. 777. Dess. Vers. e. kurzen Gesch. der Röm. kath. D. Bibelübs. Nürnb. 781.

†) Sarpi II. 169 ff. ed. Lat. Le Long - Masch. Bibl. S. II. 3. 28 ff. L. van Ess pragmatica doctorum cath. Tridentini

konnte sie mehr gegen die Freiheit der Schriftauslegung gedeutet werden, und wurde es auch am meisten so *).

Die Römische Kirche hat solche Verordnungen von Zeit zu Zeit wiederholt **), eben so oft hat sie selbst und haben einzelne bedeutende Mitglieder derselben die harte Anordnung zurückgenommen. Aber es ist nicht gar lange her, dass der herrschende Gedanke in der katholischen Kirche dem allgemeinen Schriftgebrauche günstig, der in der protestantischen ihr ungünstig geworden war ***); bis sich die Meinungen in neueren

circa vulgatam decreti sensum — testantium historia — 816. A. Riegler krit. Gesch. d. Vulgata. Sulzb. 820. (Molkenbuhr — Binterim) L. van Ess pragm. krit. Gesch. d. Vulg. im Allg. und zunächst in Beziehung auf das Trid. Conc. Tüb. 824.

*) Die wiederholten Bestimmungen der Röm. Kirche (vgl. Prof. fid.), dass die h. Schrift nur im Sinne der Kirche zu deuten sei; wurden meistens mit dieser Verordnung über die Vulgata in Zusammenhang gebracht. Neuere Deutungen: A. Gratz, über die Grenzen der Freiheit, die einem Kath. in Erkl. d. h. Schrift zusteht. Ellw. 817.

Anders stellt Boissonade die Vulgata für die Texteskritik im N. T., Vorr. z. Ausg. (Par. 824): vulgati interpretis, qui antiquissimus est et plerumque bonus, rationem qua par est haberi.

Whitby de S. S. interpretatione sec. PP. commentarios. Lond. 714. 8.

**) Die 4. regula indicis Pius IV., schärfend aufgehoben durch Clemens VIII. 1595, und Gregor XV. 1622. — Die Bulle Unigenitus und 79 — 85. unter Quesnel's Sätzen. (Weismann. Memm. H. E. II. 384 ff.) — Jansenistische Meinungen und Bibelübersetzung (le Maistre de Sacy 1696).

Pius VII. Breve 29. Jun. und 3. Sept. 1826. Encyklische Schreiben von Leo XII. 1824. Pius VIII. 1829.

***) Fr. Oberthür Anss. von den neuesten merkwürdig-

Zeiten auch hier mit einander ausgeglichen haben. Die Protestanten hatten freilich vorzugsweise den dogmatischen Gebrauch der Schrift im Auge, die Katholischen mehr den asketischen: überdiess aber hatten jene im Allgemeinen, wenn auch nicht gerade mehr Kunde der heil. Schrift, doch mehr Erfahrungen von würklichem Misbrauche und Misdeutung derselben zu machen gehabt.

Die kirchliche Glaubenslehre.

22.

Indem wir mit der Mehrzahl der protestantischen Theologen die Anordnung der Dogmatik für die theoretische und die historische Darstellung als gleichgültig zur Sache achten; legen wir für die gegenwärtige die zum Grunde, von Gott, von dem Menschen, und von der Erlösung zu sprechen.

Anm. Diese Anordnung ist, bei aller Unbestimmtheit der Methode in den älteren Zeiten, doch

sten Erschch. im Gebiete der Menschheit — Sulzb. 823. Die Bibel, nicht — ein Buch f. Priester nur, sondern auch für Fürst und Volk. Von e. — christkath. Priester. 818. 8., u. Andere.

Dagegen die Streitigkeiten unter den Prot. über Bibelauszüge, und z. B. Voecler: an bene actum sit scriptis V. et N. T. omnibus ac singulis cum imperitorum multitudine communicandis. L. 823.

aus vielen Ursachen die eigentlich gangbarste gewesen. Schon das kirchliche, apostolische Symbol führte auf sie: aber auch die Hinwendung der Glaubenslehre auf den Begriff der Kirche und auf die christliche Ethik; wie diese, besonders in den scholastischen Systemen Statt hatte.

I. Abschnitt. *Von Gott.*

Erster Artikel.

Von Gottes Dasein und Werken.

23.

Die Ueberzeugung, welche in dem christlichen Leben und Denken als sein Mittelpunct liegt, vom Dasein Gottes, trat in die kirchliche Lehre ohne Frage oder Zweifel ein. Nachdem aber die Apologeten auf mannichfache Weise versucht hatten, diesen Gegenstand (aber immer nur in Beziehung auf den wahren und höheren Begriff von Gott) [1]) zu erörtern und zu begründen; wurde, und allmählig immer mehr, die gesammte religiöse Grundphilosophie in die kirchlichen Schulen herübergenommen. Zuerst denn wurde die Frage besprochen: ob es eine Demonstration vom Dasein Gottes gebe? [2])

1. Auch die Apologeten setzen in ihren Beweisführungen für das Dasein Gottes eigentlich immer voraus, dass eine allgemeine Ueberzeugung

Statt habe. Aber sie wollen den wahren und höheren Begriff durch die Beweisführung herausfinden und darlegen.

Dieser Begriff war denn in unendlich verschiedenen Formen und Definitionen immer der, welcher der Weltvergötterung, in jedem Sinne wie man sie hätte denken können, entgegengesetzt war. Auch ohne die genauere Erforschung dessen, was in der Unterscheidung von Gott und Welt damals lag und überhaupt inneliegt; führte der ideale Sinn, oft sogar weltverachtend, die Idee der Weltschöpfung und, wie oben gesagt worden ist, selbst der Wunderbegriff, endlich auch die Vergünstigung der Sprache und Denkart, von der unräumlichen, ausser der Welt wohnenden, Gottheit zu sprechen — auf jene Idee der Gottheit hin *). Nichts ist in der Gotteslehre der Kirche so entschieden, als, dass der Pantheismus ein verderblicher Irrthum sei: und dennoch können wir nur Wenig, selbst aus der Metaphysik des Mittelalters, für die wahre und tiefe Würdigung desselben gebrauchen. Dieses Mittelalter bekämpfte überdiess **) vorzugsweise grobe Ausartungen des

*) Doch findet sich in der alten Kirche wohl noch nicht jene Formel, ausser der Welt. Der angebliche August. med. 30: Deus intra omnia, et extra omnia — ut omnia concludat.

Die erste pantheistische Aeusserung (dämonische Lehre, Epiph.) in der Häresis der chr. Kirche, im apokr. Ev. Evä, Epiph. 26, 3. Ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγὼ, καὶ ὅπου ἂν ᾖς καὶ ἐγὼ καὶ ἐν πᾶσιν — ἐσπαρμένος u. s. w. Eine der ältesten philosophischen Bestreitungen des Pantheismus, Quaestt. ad Gr. 3: Gott würke nicht τῷ εἶναι, sondern τῷ βούλεσθαι. Jenes lehrten die Heiden.

**) Besonders gegen die Sätze Johannes Erigena und der Araber, endlich gegen einige fanatische Meinungen. Anthropomorphismus und Panth. wurden vornehmlich beim

Pantheismus; es verwechselte ihn mit dem Anthropomorphismus und mit der offenbaren Natur- und Weltvergötterung: es fand ihn endlich gerade nicht heraus aus der Mystik und aus der feineren Naturverherrlichung einzelner geistreicher Menschen. Die Geschichte des Pantheismus im MA. zieht sich übrigens (wie oben oft bemerkt) in die des Atheismus hinein: und auch die aus den neueren Zeiten *) ist nicht viel klarer gewesen, als jene aus der Vergangenheit **).

Zwei Gedanken ***) übrigens hat die Kirche

Manichäismus verwechselt — welcher übrigens auch dem Pantheismus mannichfach nahe lag. (Alex. Lycop. p. 19: τὰ πάντα νοῦς ἐστι.) 1493 wurde zu Paris verurtheilt: essentia div. est quantitas continua: eigenthümlicherer Pantheismus.

*) Die des Pantheismus und des Atheismus (in den Bestreitungen von Schelling und Hegel).

**) G. B. Jäsche, der Pantheismus, nach s. verschiedenen Hauptformen, s. Urspr. u. s. Fortgange — Berl. 826. 28. II. (Die Halbkantianer u. d. Pantheismus. B. 827.)

Zu unterscheiden ist materialistischer, spiritualistischer, transcendentaler (emanatistischer und speculativer) Pantheismus. Wie bei dem entschiedensten Panth. Intelligenz und Freiheit entweder allein in die göttliche Natur oder allein in die vernünftigen Geister gesetzt wird; so wird die Weltordnung in ihm entweder zum Spiele der Gottheit oder zur Entwickelung eines dunklen, chaotischen Urgrundes.

***) Auch noch abgesehen von einigen Formeln, welche die Kirche unbedenklich gebrauchte, ob sie gleich pantheistischen Klang hatten: wie, dass Gott Alles (Athenag. leg. 13) und die ὑπόστασις πάντων (Tatian. 5. Dion. Alex. b. Eus. P. E. 7) sei. Dieses esse rerum, substantia omnium, geht durch die ganze kirchliche Sprache hindurch, und in ihm sagte Spinoza nichts Neues. Nicht aber umgekehrt sagte die Kirche (wie die Kabbalisten, Matter gnostic. I. 105), dass Alles Er sei. Dieses lehrte Amalrich.

Mehr noch grenzten die Formeln aus dem kirchlichen

nicht als schlechthin pantheistisch angesehen: sie hat sie sogar gewöhnlich begünstigt. Den von der Weltseele *) und von dem offenbaren Gott im Unterschiede vom verborgenen: aber auch diese war aus dem Pantheismus ursprünglich hervorgegangen **). Beide wurden sogar in die kirchlichen Dogmen hineingebildet, in die Lehre vom Geiste Gottes und vom Logos.

Die einzelnen Erklärungen vom Begriffe der Gottheit in der älteren und späteren Kirche können uns nicht weiter beschäftigen ***). Alle kirchlich gedachten tragen jenes Moment in sich: die Entgegensetzung von Gott und Welt.

Gebrauche an den Panth., welche Unermesslichkeit und Allgegenwart Gottes bezeichneten.

*) Weltseele bei Kirchenvätern und Arabischen Philosophen: J. H. Hottinger. hist. creat. 123 ff. Auch Neuere haben diese Vermittelung von Panth. und Theismus unternommen. (Betrachtungen über Religionsphilosophie — L. 828). Aber die neue philosoph. Sprache gebraucht diesen Begriff von Weltseele in sehr verschiedenem Sinne.

Orig. princc. 2, 1, 3 — magnum animal mundus. Hilar. enarr. Ps. 119 — Deus anima mundi.

**) Der Unterschied der verborgenen und offenb. Gottheit im speculativen Sinne (vgl. oben 784) lag schon in der gnostischen Trennung des ἑστώς und des würksamen Gottes, welche auch im Platonismus, doch anders (Philo gig. 290. Numenius) erscheint. Es ist zweifelhaft, wie weit der Sabellianismus darin vom Panth. entfernt war.

Neuere Anwendungen jenes Unterschiedes: Hengstenberg Christol. A. T. I. 237 ff. (Steudel) Veterisne T. libris insit notio manifesti ab occulto distinguendi numinis? Tub. 830.

***) Im MA. ist es die allgemeinste Formel das Göttliche zu beschreiben, auch als Princip für die Lehre von den göttlichen Eigenschaften anerkannt: id, quo majus cogitari nequit. — Aug. D. C. 1, 7: hoc omnes Deum confitentur esse, quod ceteris rebus omnibus anteponunt. Vgl. Anselm. monol. 76.

Dahin ging auch die gangbarste Benennung und Erklärung durch ὁ Ὢν und τὸ Ὂν, der γένεσις, dem Wechsel und dem Gewordenen entgegengesetzt *).

Was die Kirche über die Namen Gottes gedacht und ausgesprochen hat, ist nicht erheblich und leicht zu begreifen. Die Gedanken, dass Gott namenlos sei (ἀνώνυμος, ἀκατονόμαστος) **) und, dass alle Bezeichnungen von ihm nur Verhältniss und Würksamkeit von ihm darlegten; lagen in dem von der Unbegreiflichkeit Gottes. Mit ihnen liess sich der leicht vereinbaren, dass die Schriftnamen Geheimnisse in sich fassten ***). Aber in anderem Sinne fasste dieses wieder Dionysius Areopagita (es war zugleich platonisch und im Sinne der alten Mysterien, sich mit den göttlichen Namen tiefer forschend zu beschäftigen): in einem anderen die spätere Kabbalistik unter den Christen †).

2. Die Grundlage der altkirchlichen Religions-

*) Aber auch (Philo V. Mos. I. 614), als allgemeinster Name gebraucht, da es keinen eigentlichen für die Gottheit gebe. Allen Namen wird dieses Ὢν und Ὂν oft ausdrücklich vorgezogen, wie von Greg. Naz. or. 30, vgl. Aug. C. D. 8, 12.

**) Von Altersher als populäre Formel (Routh. 1, 287) gebraucht, wird dieser Gedanke von der Namenlosigkeit Gottes nach und nach mehr philosophisch aufgefasst (Just. coh. 21) und nach vielen Seiten aufgestellt. Besonders gegen den Polytheismus (auch Gnosticismus, Iren. 2, 35: nicht diversae virtutes atque Dii) und gegen die Eunomianer (Gr. Nyss. 12 Eun. al.)

***) Neben der Verehrung des Schriftwortes that es auch die Scheu vor heidnischen Benennungen Gottes, deren sich Manche in der Kirche fast indifferentistisch bedienten (Orig. Cels. 4, 48. 5, 41).

†) Vgl. oben bei Reuchlin. — Doch geht auf solche mystische Deutungen schon Origenes hin (Cels. I). Es wa-

philosophie, welche von Aussen her aufgenommen wurde, bestand in der Sokratischen Schule und in den Formeln des Platonismus. In diesen war nun schon die Frage über Unmittelbarkeit oder Demonstrabilität der religiösen Begriffe entschieden; aber es kam in der ersten Kirche hierbei noch das besondere Interesse hinzu, welches man gegen Alles hegte, was wie Schule und strenge Methode in den göttlichen Dingen erschien.

Aber jene Frage hatte damals verschiedene Bedeutungen: sie hat solche, wiewohl andere, auch unter uns. Die Zweideutigkeit (oben 756) ist Allen gemeinsam, dass man sie bald auf den Ursprung (unmittelbaren oder vermittelten) der Religion überhaupt, bald auf den der Idee von Gott (ob sie angeboren, oder, und in welcher Weise, zu entwickeln sei) bezog. Aber vormals dachte man bei jener Frage entweder daran, ob eben die Religionsidee'n unmittelbar gegeben seien oder nicht: oder daran, ob die Wissenschaft sich an sie wagen, sie behandeln dürfe? *) In der neueren Zeit galt es bald

ren bei diesen Deutungen immer auch in der Kirche mit den Namen Gottes die der höheren Geister verbunden.

*) Dorthin gehen die Stellen gegen die Demonstration Gottes bei den Lateinern (Arnob. 1, 32. assertio): hierhin die bei den Griechen. Der Gotteserkenntniss aus Demonstration steht die aus Seelenreinheit, durch Glauben, und, nach Arist. Top. in., die als von der ἀρχή, entgegen. Die Scholastik richtete sich bei dieser Frage vornehmlich gegen eine sogenannte demonstratio a priori, wie sie es nannte, d. i. aus dem Begriffe Gottes. Clemens Alex. Strom. 5, 12 (es müsste Principien des Göttlichen geben, wenn dieses demonstrirt werden sollte) findet sich auch in anderen Wendungen oft in der späteren Kirche. Athan. ad Serap. I. 194 Col.: ἡ θεότης οὐκ ἐν ἀποδείξει — εἴρηται — gehört nicht hierher: (von Gott nicht in demonstrativer Weise zu sprechen). — Φυσικαὶ ἀποδείξεις Greg. Naz. or. 34.

jene erste Frage, bald die über Sicherheit der rel. Idee'n, bald endlich die über die geistige Thätigkeit in jener Entwickelung. Die Unterscheidung der Begriffe von Demonstration, Deduction und Nachweisung (δεῖξις, nicht ἀπόδειξις) *), ist in den philosophischen Schulen sehr alt, wiewohl sie in der Kirche, und sogar in der Scholastik, nicht beachtet worden ist.

24.

Die Methoden der Demonstration vom Dasein Gottes kamen zum grössten Theile ebenfalls aus den fremden Schulen herüber. Wenigstens waren dort die Grundlagen derselben gegeben worden: entweder aus dem Weltgebäude, nach seinem Begriff und nach seiner Erscheinung, oder aus dem Menschenleben, die Idee von Gott abzuleiten [1]). Aber das, was man späterhin das ontologische Argument für das Dasein Gottes genannt hat, war ursprünglich nichts Anderes als der Gedanke vom Angeborensein der Gottesidee, oder von der Nothwendigkeit der Ueberzeugung von Gott [2]).

Eine genaue und umfassende Darstellung aller, in Philosophie und Kirche nachzuweisenden, Methoden der Demonstration vom Dasein Gottes **),

*) Aristot. anal. post. 2, 7: οὔτε ἀποδείκνυσιν, οὔτε δείκνυσι vgl. die Erklärung daselbst.

**) Unter existentia Dei versteht die Scholastik übrigens etwas Anderes als wir gewöhnlich: nämlich sein Dasein in der Welt, sein Leben und Würken in ihr. Daher dort die Fragen über esse, essentia, existentia.

Die fünf Demonstrationen bei Thomas, Summa I, 2,

würde eben so bedeutend als anziehend sein. Wir haben uns auch hier auf Allgemeines zu beschränken.

In den kirchlichen Schriftstellern bezieht sich Gotteserkenntniss und ihre verschiedenen Gründe und Methoden, oft auf Mehr als diese allgemeinen religiösen Begriffe, nämlich auf die höheren, insbesondere von der Trinität *).

1. A. Für das Argument von Gottes Dasein aus dem Weltgebäude (das kosmologische und physikotheologische) stehen in der Kirche immer die alten Formen und Gedanken fest. Das kosmologische liess indessen noch weit mehr Ausführungen zu, als die gewöhnlich gebrauchten Darstellungen sie geben. Man konnte das Weltall in seiner allgemeinen Beschaffenheit (seinem Begriffe) entweder mehr in innerlicher, oder in äusserlicher Beziehung (formal - material), und mehr absolut oder relativ auffassen. Das heisst, es entweder in seiner Unvollkommenheit oder in seiner Zufälligkeit **), und in jener Hinsicht bald als überhaupt so beschaffen, bald als in unendlichen Graden der Vollkommenheit bestehend, darstellen.

Von allen diesen Auffassungsweisen zeigt uns

3 u. A.: ex parte motus, ex ratione causae efficientis, ex possibili et necessario, ex gradibus, ex gubernatione rerum — kommen auf dieselben Arten der Demonstr. hinaus.

*) Der Art. von der Trin. wurde denn (aber auch schon als der eigentliche Mittelpunct aller speculativen Theologie) wenigstens in den besonderen Schriften über sie, gewöhnlich der Hauptsitz dieser Demonstrationen.

**) Zu diesem Argument gehört auch die Beweisführung, vom Möglichen hergenommen — verschieden in Kant's „einzigmögl. Beweisgrund" und Mendelsohn's Morgenstunden: dort der Wolfischen Definition vom Möglichen entgegengestellt.

die Kirche mannichfache Gestaltungen *). Das aristotelische Argument, welches auf den Ersten Beweger zurückführte, herrschte darunter immer vor **). Eine eigenthümliche Form erhielt es durch den kirchlichen Begriff der Eitelkeit der Dinge, welcher in dasselbe verwebt wurde ***).

Das physikotheologische stattete man auch in der Kirche mit alledem aus, was ihm immer soviel Scheinbares, Anschauliches, Einleuchtendes gegeben hat. Die Formen desselben (möge man es nun von Uebereinstimmung, auch des Entgegengesetzten, und Ordnung, oder von Schönheit und Reiz in der Schöpfung hernehmen) †) haben sich auch von jeher überall ganz ähnlich ausgebildet: aber

*) Das von Graden der Vollkommenheit August. lib. arb. 2, 5 ff. Aus dem Begriffe des Unvollkommenen Boeth. de consol. ph. 3 pros. 10. (Omne quod imperfectum est, id imminutione perfecti imperfectum esse perhibetur.)
Dieser und der folgende verbunden: Aug. C. D. 8, 6, auch Richard a S. Vict. (Victorinus b. Petav. Daher das Misverständniss, vgl. Münscher III. 271) Trin. 1, 6 ff. (Contingentia, quae suum esse a semetipsis non habent neo habere valent.) and. Der Beweis aus dem Guten Anselm. mon. 1—4, führt auch dahin. In der späteren griech. Sprache (Agathias) heisst Gott ebendaher τὸ κρεῖττον.

**) Πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον — mit ἀΐδιος κίνησις —. Zu Erklärung dieser aristotelischen Formeln: Arist. Physik von C. H. Weisse. L. 829.
Jo. Dam. 1, 3. mit anderen Argg. Thom. adv. gent. 1, 44. Die Araber verbanden damit den Gedanken vom primus orbis, und deuteten das Arg. pantheistisch.

***) J. Brun. termm. metaph. v. vanitas.

†) Die frühesten Darstellungen beim Theophilus Autol. 1, 7, und wo die Apologeten von der Einheit Gottes sprechen.
Νοῦς, δύναμις (Gr. Nyss. cat. praef.; δύναμιν τὴν ἐν τοῦ-

man hat hierbei weit weniger eine gewisse Tradition der Schulen, als die allgemeine Regung und Stimme des Gemüthes anzuerkennen. Die Poesie hat es auch in der Kirche mit grossem Interesse behandelt. Die Lehre vom Logos, im Sinne der Väter aufgefasst, gab ihm eigenthümlich-christliche Formen, und brachte es in Zusammenhang mit dem Begriffe von Offenbarung *).

B. Aus dem Menschenwesen und Leben wurden die Beweise für das Dasein Gottes meistens da genommen, wo es scheint, als werde eine angeborene Idee Gottes gelehrt. So in jenen scholastischen Reden (oben 759) vom an sich Gewussten und dem Wissen Gottes aus dem Inneren **).

In dem geistigen Wesen fand man ausser

τοις διαδεικνυμένην του παντὸς ὑπερκειμένην), Θεός dorther geschlossen.

Gegen Gnosis und Manichäismus erhielt das Arg. noch besondere Bedeutung: es sollte den Weltbau ehren und über den Demiurg hinausführen: Tert. Marc. 1, 10, und die gegen die Man. (Tit. Bostr. 2. B.): sowie die Darstellung des Diodor v. Tarsus, Phot. 223 (p. 209 Becker.) vom ἀγένητον über der Welt, der astrologischen γένεσις, als Princip der Dinge, entgegensteht.

*) Athan. c. gent. und Anf. d. incarn. Doch auch hier wird die Gotteserkenntniss aus uns selbst (die Erk. des Logos durch den Logos unmittelbar) der aus der Natur vorgezogen.

Iren. 2, 9: ipsa conditio ostendit eum qui condidit eam, et ipsa factura suggerit eum qui fecit, et mundus manifestat eum, qui se disposuit. 30. 4, 6 al.

**) Vgl. Dio Chrys. or. 12: περὶ τῆς πρώτης τοῦ Θεοῦ ἐννοίας. — In einer sonderbaren Vermischung aristotelischer Sprache (πρότερον — ὕστερον) mit altisraelitischer Gen. 16, 13, geht durch das ganze MA. die Formel, nosse posteriora Dei von der Erkenntniss aus der Natur (vgl. Archang. Ars

dem Abbilde der Gottheit auch das der Trinität. Aber bei der Ausführung von jenem verfuhr man ganz so, wie die Sokratische und stoische Schule einen Schluss von der Seele in uns auf die im Weltall zu machen pflegte *).

Aus der sittlichen Natur und Bestimmung des Menschen an sich nahm die alte Zeit der Kirche noch keinen bestimmten Beweis für das Dasein Gottes: wenn sie gleich aus der höheren, übersinnlich lebenden und strebenden, Natur des Menschen seine ideale Bestimmung (nicht aber das Dasein der Idealwelt und der Gottheit) schloss **). Wohl aber ist der Beweis aus der Nothwendigkeit einer Vergeltung uralt, und bei den herrschenden Begriffen der Juden und Christen von menschlichem Verdienst und göttlicher Gerechtigkeit ganz natürlich. Doch hat ihn bestimmter, und veredelt, Raimund Sabunde zuerst ***).

Cabb. 782) — übrigens kehrten dergleichen Deutungen in der neuesten Zeit wieder.

Bernard. consid. 5, 1: Scala hac (Röm. 1, 19) non cives egent, sed exules. Freilich deutet B. dieses innerliche Gelangen zu Gott mehr von der Begeisterung, mit welcher der Mensch Gott erfasste.

*) Aug. Trin. 6, 10 — unitas, species, ordo in uns und in allen Dingen. (Aug. hat diese Grundlagen der rel. Ueberzeugung in unendlich verschiedener Weise durchforscht und behandelt.)

**) Verschiedene Wendungen des moral. Argument in der Kantischen Schule — aus der sittlichen Natur, insbesondere der Freiheit — aus dem Sittengesetze (Gesetzgeber, Ideal, Ausführer und Vergelter) — aus dem Leben im Sittengesetze.

Bedeutend indessen Rai. Sab. 103: Liberum arb. est sedes Dei. Ein unvergleichl. Artikel in Agricola Sprüchww. nr. 301.

Anders vormals und bei Fenelon vom moral. Beweise, demonstr. de l'exist. de D. c. 2.

***) Lact. J. D. 6, 9. hatte die Unsterblichkeit aus

2. Die Annahme einer würklich angeborenen Gottesidee stellte sich in der Auffassung der Schulen sehr leicht als eine Art von Demonstration dar: man fasste nämlich die Sicherheit, welche im Begriffe inliegen sollte, als eine, aus demselben zu erschliessende, Realität oder die Ueberzeugung von jener Idee als eine Demonstration auf *).

Zum Grunde lag den ontologischen Beweisen immer der, auf kosmotheologischem Wege gewonnene, Begriff vom vollkommensten oder realsten Wesen (welcher bald gleichbedeutend war mit dem vom Unendlichen, bald durch diesen verbessert werden sollte) **). Entweder wurde nun die Existenz, als Etwas, das in dem Begriffe selbst inneläge, oder als eine wesentliche Eigenschaft desselben, aufgefasst: in der zweiten Form stellte sich das Argument beim Anselmus selbst dar ***).

Eine andere Gestalt nahm es beim Cartesius dann an, wenn er für die Nothwendigkeit der Ueberzeugung vom angeborenen Begriffe Beweise

der sittlichen Nothwendigkeit geschlossen abstinendi his bonis praesentibus.

Rai. Sab. 82 s. Grossus modus cognoscendi Deum est per differentiam liberi arbitrii: dass Gott praemiator et punitor sein müsse.

*) Die Berufung auf die Allgemeinheit des Glaubens an Gott (Tertull. testim. an., apol. 17. Min. Fel. Oct. 18 u. s. w.) ist eine materielle Ausführung dieser Gewissheit, wie das ontologische eine logische.

**) Verschiedene Bedeutungen des Absoluten vom ἀπόλυτον der Neuplatoniker an.

***) Oben 468. Anselmus Arg. gründet sich auf das aristotelische: βέλτιον εἶναι ἢ μὴ εἶναι. Nic. Cusan. de Possest, neben Gaunilo. Anselm's Arg. wird übrigens seit dem 13. Jahrh. durchaus von den Scholastt. berücksichtigt.

Auch Raim. Sab. 12: Deus est ipsum esse — esse quod est Deus non potest non esse u. s. w.

führte: einen negativen (von der Unmöglichkeit einer Ableitung aus weltlichen Begriffen) und einen positiven (von der göttlichen Wahrhaftigkeit hergenommen).

Was aber den Gebrauch und die Geschicke dieser Argumente in der Kirche anlangt, so ist hier, wie in der allgemeinen Religionslehre, neben der Anerkenntniss und der Ausbildung derselben, eine dreifache Art des Zweifels und der Bestreitung gegangen. Entweder waren diese gegen die einzelnen Momente der Beweise gerichtet; und allgemein, skeptisch *), oder so, dass Eine Form allen übrigen vorgezogen wurde (die inneren Argumente den äusseren, das kosmologische, das physikotheologische, das ontologische den anderen) **). Oder es stellte sich denselben der unklare und immer schwankende Gedanke von der angeborenen Idee Gottes entgegen: auf besondere Weise erscheint dieser im Spinozismus ***). Oder, und dieses ist

*) Sextus Empirikus giebt die Grundlinien aller skeptischen Behandlung dieser Argg., adv. Math. 9. (4 Beweise der Dogmatiker: vgl. Ploucquet examen ratt. a S. Emp. ad propugn. et impugn. D. exist. collect. Commentt. nr. 14.) Okkam und P. All. fassten das zusammen, was die frühere Scholastik, auch (wie bei Scotus) ohne zu entscheiden, über diese Beweise aufgestellt hatte.

**) Das Erste geschahe, wie oben gesagt, in der Scholastik und anders bei Kant, das Zweite, Vorzug des kosmologischen, bei Wolf (vgl. Canz. a. B. 207 ff.), sehr oft das Dritte. Vom ontologischen so Anselmus.

Gegen das kosmologische stellt P. d'Ailly zuerst den Gedanken von einem Kreislaufe hin. — Der neuere Begriff vom Organismus. — Merkwürd. Meinung, dass mindestens alle zugleich bewiesen.

***) In diesem und in den, von ihm abgenommenen,

der bedeutendste und der herrschend gewordene Gegensatz: wo der Gedanke Statt hatte, dass sich das religiöse Leben unmittelbar im menschlichen Gemüthe ankündige, konnte nur eine Vermittelung zum Begriffe, nicht aber eine Beweisführung, angenommen werden.

Doch hat sich, wie schon oben angedeutet, eben so oft auch eine entschieden ungöttliche Ansicht gegen diese Argumente, als gegen eine anerkannte Grundlage der religiösen Ueberzeugungen, gerichtet; wie ein überstrenger oder misverstandener Supernaturalismus mit ihnen die natürliche Gotteserkenntniss überhaupt bestreiten wollte *).

25.

So entschieden nun in der Kirche immer der Gedanke von der Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens bestanden hat, so hat sie doch auch immer, mehr und weniger klar und übereinstimmend, gewisse Wege nachzuweisen gesucht, auf welchen die menschliche Erkenntniss der Gottheit näher geführt würde [1]). Gerade aber hierin und in der Anthropopathie [2]), welche dieser Lehre immer anzuhängen schien, fanden die älteren Schulen nicht die Schwierigkeit des Artikels von den göttlichen Eigen-

Lehren, ist die Gewissheit von Gott das Unmittelbarste und Sicherste, weil Gott das Würkliche, das Dasein selbst ist.

*) C. Fortlage Darst. und Kritik der philos. Beweise für das Dasein Gottes. Heidelb. 831.

schaften: sondern in anderen, mehr scholastischen, Zweifelsgründen 3).

1. Die Unerkennbarkeit Gottes lag eben so sehr in den urchristlichen Ueberzeugungen, als in denen aller herrschenden Schulen, vornehmlich des Platonismus *). Daher sie denn auch in den Formeln jener, wie dieser, ausgedrückt wird **). Es war dieses immer der Punct, in welchem sich Kirchenlehre und Mystik berührten. Der „wesenlose und überwesentliche" Gott (ἀνούσιος, ὑπερούσιος, Beides in mancherlei Bedeutungen) war eine Hauptformel für diese Gedanken ***). Aber Vieles, viele Bilder insbesondere †), wel-

*) (Oben 799). Die platonische Stelle wurde sehr wichtig in der alten Kirche, Tim. 303 Bip.: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. Darüber Or. Cels. 7, 48. Greg. Naz. or. 28. (Aug. Trin. 7, 4: verius cogitatur Deus quam dicitur et verius est quam cogitatur.)

**) Zu unterscheiden sind hiervon diejenigen Reden der Väter, welche eigentlich gegen die, nur oder streng theoretische, Ansicht der Religion gerichtet sind (vornehmlich gegen Eunomius: vgl. oben 757): die ferner, welche nur die Unerkennbarkeit durch Vernunft, von der Offenbarung getrennt, oder auch die der verborgenen Gottheit, behaupten. — Bayle Art. Simonides, über die Unerkennbarkeit Gottes.

***) Nach dem ἐπέκεινα πάσης οὐσίας des Plato — schon Just. Dial. c. Tryph.

Nihilum, superessentiale (Jo. Er. 3, 5). Es bedeutet: nicht begriffsmässig zu umfassen — nicht von der Natur der weltlichen Dinge — nicht Substanz. Anders Tho. Aq. de ente et essentia 6: — non habere Deum essentiam: quia essentia ejus non est aliud quam esse ejus. (Die alten Formeln vom Seinhaben und Sein.)

†) So die Bilder von Licht und Finsterniss. Da, wo sie nicht neben einander in dieser Bedeutung bestan-

che sie ausdrücken, gehen durch die ganze alte Welt hindurch: wie ja selbst die Idee Gottes zuletzt Nichts als Geheimniss, Unerkennbarkeit bedeutet.

Nur Diejenigen dachten hier consequent, welche die Negation im Unbegreiflichen und Unweltlichen streng und absolut nahmen, und das Verhältniss des menschlichen Geistes zur Gottheit entweder nur als eines des Gefühls oder der Gesinnung dachten *), oder darauf beschränkten, dass der Mensch die Würkungen Gottes in der Welt (vestigia Dei nach Augustinus) zu erkennen vermöchte **). Aber der sogenannte dreifache Weg der Scholastiker (aus dem Platonismus dargestellt) führte wenigstens aus der Verweltlichung der Idee von Gott nicht heraus. Die menschliche Vorstellung hat von jeher bei der Causalität, der Eminenz, ja auch bei der Negation, nur andere Bilder des Welt-

den, hat das erstere immer mehr geistigen Sinn gehabt als das zweite. — Οὐν ἐν γνόφῳ ἤ τόπῳ ὁ θεός — Cl. Str. 2, 2. (Conjectur χρόνω st. γνόφῳ mit Recht verworfen von Guerike a. B. 126.)

*) Den Sinn von 1 Joh. 4, 12, bei Bernhard und Gerson oft wiedergegeben. (Incert. de amore D. I, 8: totum te quantus es comprehendit amor amantis, qui totum te amat quantus es. Tauler med. an. 1: ich will nicht lernen meinen Gott erkennen — aber ich will mich lassen bereiten, dass ich ganz sein werde.)

**) Greg. Naz. or. 34: Ὅσα περὶ θεοῦ ἢ περὶ θεὸν εἶναι λέγεται (Namen und Attribute Gottes: auch Jo. Dam.) — οὐ παραστατικὰ τῆς οὐσίας τοῦ θ. Die Stelle, Cyrill. Hier. cat. 6. behauptet die Akatalepsie der Gottheit unbedingt; und lässt nur den Einzelnen nach ihrem Vermögen durch den Geist geoffenbart werden, wessen sie bedürfen (κατὰ τὴν οἰκείαν ἑκάστῳ δύναμιν ἀποκαλύπτει σὺν τῷ πνεύματι διὰ τοῦ πν. ἁγίου).

lichen aufgefasst. Ganz anders hatte Dionysius Ar. diese Darstellungsweise gedeutet *).

Es lagen diese Methoden immerfort den Lehren von den göttlichen Eigenschaften zum Grunde. Denn auch da, wo man diese (wie eben schon im Mittelalter) aus einem gewissen Begriffe von Gott abzuleiten suchte, und diesen Begriff als angeboren oder geoffenbart nahm, und auch bei jenem scholastischen Princip: auf Gott zu beziehen, was überall das Edlere sei; musste doch die Ausführung sich immer auf jenen Wegen halten.

2. Die alten Beschuldigungen von Anthropomorphismus und Anthropopathie **), traten immer nur in gewissen kirchlichen Beziehungen hervor. So im 4. und 5. Jahrhundert (oben 283 f.):

*) Denn von ihm wurde sie (wahrscheinlich zuerst von Albert, vgl. comp. th. 1, 16) durch die Scholastiker entlehnt. Scot. in sentt. I. 8, 3: Dion. ponit tres gradus cognoscendi Deum, per eminentiam, per causalitatem, per abnegationem — Jener div. nom. 7: — ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ. Er deutet es nämlich eben für die absolute Unerkennbarkeit: dieses ist insbesondere seine ἀφαίρεσις (also etwas Anderes als die kirchliche ἀπόφασις), von den späteren deutschen Mystikern mannichfach ausgedrückt.

Doppelsinn im Worte, eminenter, und den verwandten. Unbestimmt heisst es sonst oft nach 1 Kor. 13, 12, wie b. Anselm. monol. 65: natura div. ineffabilis est — sed falsum non est, quicquid de illa, ratione docente, per aliud vel in aenigmate potest aestimari. Doch bezeichnet dieses mehr die Art, als den Grund, der Vorstellungen.

**) Das ἀνθρωποπαθῶς steht im Sprachgebrauche der Kirche immer so zum ἀνθρωπομόρφως, wie es sich auch in den neueren Schulen ausgesprochen hat: dass es entweder nur eine Form der Darstellung, oder die Anwendung innerer Zustände und Eigenschaften von Menschen auf die Gottheit bezeichnete. Vgl. Socr. 6, 7. Soz. 8, 12.

so, und in verschiedener Weise wahrscheinlich, wenn man es mit dem M a n i c h ä i s m u s zu thun hatte. Denn in diesem fasste man bei jener Beschuldigung bald die sinnliche oder phantastische Weise von Gott zu denken oder zu sprechen, bald, wie schon früher gesagt, den Pantheismus, bald endlich auch wohl das uralte, im Manichäismus so bedeutende, Bild vom Makrokosmus (oben 443), in das Auge *). Anthropomorphismus und ähnliche Namen, bedeuteten auch bald die Ansichten wie von Körperlichkeit des göttlichen Wesens, bald die, welche Gott Weltliches, bald endlich, welche ihm menschliche Eigenschaften beilegten **). Als kirchlicher Vorwurf verlor sich der Anthropomor-

*) Anthropomorph. der Manichäer: August. Conf. 5, 10. Faust. 20, 14. — Dem bösen Princip wurde Körperlichkeit, dem guten eine Lichtnatur beigelegt. Aber gerade die h ö h e r e Lehre der Man. verwarf allen Anthropom., besonders in Bez. auf das A. T. Vgl. B a u r manich. Rel.system (Tub. 831) 78. 134.

C. A. Lobeck de microcosmo et macroc. Reg. 827. 2 Progrr.

Gegen g n o s t i s c h e Anthropopathie'n Iren. 1, 12. 2, 13 (Totus ipsemet sibi similis et aequalis, totus quum sit sensus: et totus spiritus et tota ratio.)

Anthropomorphiten 10. Jahrh.: R a t h e r i u s serm. I. de quadragesima cap. 29 — 38. Dacher. Spicil. I. 388 ff. Keine Spur hier vom Manich.; es waren nur ungebildete Leute, wie diejenigen Albigenser, von denen Lukas Tudens. (2, 9): in anthropomorphitarum errorem cadere —.

Oft hat (auch im Alterthum — vgl. die Eleaten) der P a n t h e i s m u s den A n t h r o p o m o r p h i s m u s bestritten.

**) Gennad. dd. 4. unterscheidet — Deum esse corporale (Melitonianer), und, corporaliter effigiatum (Audianer). A n t h r o p i a n i des Lactantius 4, 30. Cypr. ep. 73 gehören entschieden nicht hierher (Grabe ad Iren. 1, 13).

phismus immer mehr: auch in der Schriftauslegung, seitdem es keinen Streit mehr über die allegorische Interpretation gab. Aber in den Gedanken und Lehren von Gott vereinigte man sich niemals zu genaueren Bestimmungen über das, was weltlich und menschlich unwürdig sei. Seit Augustinus war es oft gesagt worden, was man bisweilen neuerlich wiederholte: dass jede Denkweise, welche auf Gott bestimmte Vorstellungen übertrage, anthropomorphistisch sei *).

3. Die Zweifel und Streitigkeiten in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften, welche die älteren Schulen beschäftigten, waren meist von zwiefacher, rein scholastischer Art. Theils berührten sie sich mit denen über die Trinität (wie denn sowohl das Princip als der Stoff dieses unseres Artikels mit jenem übereintraf): theils bezogen sie sich darauf, ob die Vorstellung von jenen Eigenschaften nicht die Idee der göttlichen Einfachheit aufhebe? Aber in beiden Beziehungen hing die Frage mit der scholastischen Differenz des Nominalismus und Realismus zusammen; von deren wahrem Sinne sie freilich wenig wahrgenommen und sich angeeignet hatte **).

*) Anselm. mon. 27 And. Das Vielgebrauchte: nur zu erkennen was Gott nicht sei, nicht, was er sei — deutete dahin; allein es liess sich eben ein Denken ohne positive Beimischung in die Vorstellung von Gott, nicht durchführen.

**) Oben 458.

Dieses waren die Streitigkeiten, durch Gilbert veranlasst, von Scotus erneut: auch Gerson bestreitet diese Lehre von den formalites realiter distinctae. Auch die Sache der Hesychasten, soweit sie hierher gehört, war von dieser Art.

Nur einiges Einzelne möge hier über die kirchlichen Erörterungen des Art. von den göttlichen Eigenschaften bemerkt werden. Es ist fast durchaus nur der biblisch-altkirchliche Stoff, welchen man bis auf unsere Zeiten herab in dem Artikel behandelt hat: auch würden neue Formeln oder Bilder ohne Zweifel nur mit geringem Nutzen die alten verdrängen oder sich ihnen an die Seite setzen wollen *).

Die Frage über die Geistigkeit Gottes war nicht immer dieselbe mit der über seine Einfachheit (Immaterialität) **). Gegen diese, die Immaterialität des göttlichen Wesens, sprachen Diejenigen nicht, welche Gott auf gleiche Weise über Materie und Geist erhaben dachten. Auch war es mit der paradoxen Formel, Deum corpus esse, weder bei Ter-

*) Kritik des Art.: C. F. Böhme die Lehre von den göttl. Eigenschaften. Altb. 821. B. H. Blasche die göttl. Eig., in ihrer Einheit und als Principien der Weltregierung dargestellt. Erfurt 831.

Schleiermacher chr. Gl. I. 280 ff.

**) Bald insofern als man der Geistigkeit eine andere Bedeutung gab (wie, philologisch und dogmatisch, oft in den neuen Schulen geschehen ist, aber auch schon sonst: Orig. in Jo. to 13: πνεῦμα· πρὸς τὴν ἀληθινὴν ζωὴν ἡμᾶς ἄγων — ausserdem, Kraft, Erhabenheit, Würksamkeit, intelligente Natur): bald sofern man in die Einfachheit etwas Mehr, eine tiefere Bedeutung, legte. Es blieb immer diese Einfachheit ein dunkler, leicht gemisdeuteter, Begriff: sowohl nach der Vorstellung von Theilen, als nach der der Zusammensetzung.

Der Thomismus fasste den Begriff der göttlichen Einfachheit am strengsten. Aber er begriff in sich: dass Gottes Wesen keine Theile habe, dass er selbst nicht Theil von Etwas, und, dass er die geistige Vereinigung von Allem (Dante Parad. XXXIII) sei.

tullian noch beim Hobbes so schlimm gemeint *). Selbst der Pantheismus, wenn er nicht ganz roh ist (ja auch der im Spinozismus, ungeachtet seiner Lehre von der Ausdehnung als göttlichem Attribut), muss jene Eigenschaft dem Sinne nach anerkennen. Die Schulfragen über substantia und essentia kommen auf dieselben Gedanken und Irrungen hinaus **).

Bei dem Begriffe der Ewigkeit trat in der

*) Wie sich die Namen von Geistigkeit und Unerkennbarkeit im ganzen Sprachgebrauche der alten Welt häufig entsprechen, so die Bezeichnungen, Körper und Würklichkeit, Wahrheit. Der Stoicismus gebrauchte so σῶμα für Würklichkeit, Plotin. 6, 1, 28 — ebenso vermischte sich die Frage über Körperlichkeit und Substantialität unwillkührlich, beim Tertullian (bek. Stellen, Prax. 7. Carn. C. 11. Marc. 2, 16, vgl. August. haeres. 86); wie beim Orig. (princc. praef.: inquirendum, Deus corporeus sit et secundum aliquem habitum deformatus, an alterius naturae quam corpora sunt — und in Jo. l. c.) Aber ἀσώματον ist besonders beim Orig. noch zweideutig. Anders Greg. Naz. or. 34.

Wenn Melito περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ (Routh. I. 76) nach Origenes, August. (haeres. 76) u. A. würklich vom körperlichen Gott, nicht von der Incarnation, gehandelt hat, und vielleicht gegen die Gnostiker (oben 176): hat er wohl σῶμα θεοῦ, wie Spätere das τόπος θεοῦ verstanden, und vielleicht Gott im Himmel gemeint.

Hobbes Lev. 4. 34. app. c. 3. auf gleiche Weise wie Tert., besonders gegen die platonischen Formeln ἀνούσιος u. ä. Deyling. obss. III. 356.) — Cartesianer gegen die Geistigkeit Gottes.

**) Substantia — essentia: Aug. Tr. 5, 1. 7, 5. Verschiedene Unterscheidungen — Abälard, Fichte gegen den Begriff der göttl. Substanz. Anders endlich Gott die Substanz im Spinozismus.

Tertullian setzt substantia und potestas entg., Hermog. 3.

Scholast. Frage: ob Gott Substanz in den Prädicamenten der Substanz? Cl. Al. Str. 5, 11.

Kirche theils die mehr der Schule angehörige, im Gedanken selbst Nichts aufhellende, Frage über Zeit und Gottheit, theils die hervor, welche mehr die Sache anging: ob die Ewigkeit nur der Zeitdauer, oder nicht vielmehr dem zeitlichen Leben überhaupt entgegenstünde *). Sonst offenbarte sich in einzelnen Schulstreitigkeiten auch bei diesem Attribut nur die allgemeine Schwierigkeit, das göttliche Wesen in weltlichen Formen, und doch als erhaben über alles Weltliche, vorzustellen **).

Die Allmacht konnte allerdings nur in Beziehung auf einen (zu schaffenden oder zu verändernden) Gegenstand, also in Beziehung auf eine Welt, vorgestellt werden. Dass dieser Gedanke bei Origenes auffiel ***), war natürlich, und es geschahe mit Recht, insofern Or. den Begriff der All-

*) Alcuin. de differentia aeterni et sempiterni, immortalis et perpetui — Boethius Definition (interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio — consol. ph. 5 pr. 6). Αἰώνιον des Br. an d. Hebr.

Streit mit den Arminianern. — Die Unterscheidung von αἰών und χρόνος, aevum und tempus, schlagen schon in diesen Artikel ein. Socr. prael. 8: die Zeit sei ewig.

**) Die verschiedenen Bedeutungen, in welchen Kirche und Philosophie den Begriff vom lebendigen Gott gebraucht haben, gehören auch hierher. Auch die vom Ens necessarium.

***) Origenes princ. 1, 2: Gott παντοκράτωρ, nicht παντοδύναμος, in zwiefachem Sinne.

Vom παντοκράτωρ viele Definitionen und Deutungen in der alten Kirche. Das Wort bezeichnete gewöhnlich mehr eine Würksamkeit als eine Eigenschaft. Pearson. exp. symb. ap. 74 ff.

Der Begriff von ruhenden Eigenschaften — der scholastische vom actus purus.

macht als nothwendig zum Grunde legte, und aus dem Gedanken weitführende Folgerungen machte. Der Streit über das Verhältniss des Willens und der Macht im göttlichen Wesen *), beruhte auf einer auffallenden Anthropopathie, in welcher der Unterschied des Inneren und Aeusseren aus dem menschlichen Leben auf Gott übertragen wurde.

Die, niemals bestimmt unterschiedenen, Attribute der Unendlichkeit **) und Unermesslichkeit, und dieses letzte gewöhnlich eben so wenig von der Allgegenwart geschieden, gaben zu anderen Fragen Anlass, welche eben wieder in jener Unmöglichkeit beruhten, in sinnlich-weltlichen Formeln die Erhabenheit Gottes über alles Weltliche auszusprechen. In dieser Verlegenheit bezog denn auch der gewöhnliche Sprachgebrauch auf Gott zugleich die Formeln von Unräumlichkeit, von Allräumlichkeit; ja (wiewohl in verschiedener Bedeutung), die, dass Gott der Raum oder der Ort der Dinge selbst sei ***). Auch fühlte die kirchliche Denkart bei diesem Attribut immer

*) Der altkirchl. Sprachgebrauch trennte sich schon hierin: beim Abälard trat der Streit hervor: (Introd. 3, 4—7: omnipotens, quia potest efficere quicquid vult — vgl. Expos. in symb. apost. Nach Aug. ench. 24.) Daher Ab., Gott könne nur thun, was er würklich thue.

**) Origenes Meinung vom ἄπειρον (Princc. 2, 9: Si infinita Dei sit potentia, necesse est eam ne seipsam quidem intelligere: natura enim infinitum comprehendi non potest) findet sich beim Erig. 2, 28 wieder. Aber späterhin steht ἄπειρον dem ἀπερίγραπτον, ἀπερίληπτον u. s. w. ganz gleich. Die Unendlichkeit, bald als Eigenschaft, bald als allgemeine Formel genommen.

***) Philo (das spätere Judenthum überhaupt nach Ex. 21, 13) — Theoph. Autol. 2, 3. Arnob. 1, 31. (vgl. Orell. zu

die Nothwendigkeit, den pantheistischen Schein von den, hier gebrauchten, Formeln hinwegzunehmen *).

) Die Attribute der Gerechtigkeit, Weisheit und Güte kamen nach den alten Controversen (mit den Gnostikern vornehmlich — welche aber nur auf der Misdeutung der Worte beruhten) *) gemeinschaftlich in der Theodice zur Sprache: in welcher es freilich den ganzen Begriff von Gott gegolten haben würde, wenn die erhobe-

d. St.) Anders das, Deus locus omnium, z. B. beim Erig. 1, 23. Gegen die Formel Aug. div. quaest. 83. c. 20.

An deren Stelle das: Deus in seipso ubique totus, Aug. ep. 187.

Sine fine diffusus Novat. tr. 6.

*) Virtute sua universum constringit et continet mundum — Or. princ. 2, 1, 3. In der Scholastik tritt zuerst beim Thomismus und Scotismus (substantielle Gegenwart) die verschiedene Ansicht von der göttlichen Gegenwart hervor. Socinianer — prot. Theologen des 17. Jahrh. — Pantheistisch: Gesch. d. Lehre von der Unermesslichkeit u. Allgegenwart Gottes. L. 785. (Ewald) d. Allgegenwart Gottes. Gotha 817.

Unterschied von Sein und Dasein in der Philosophie. — Αδιαστασία, συνουσία, circumscriptive, repletive.

**) Der Unterschied von προηγούμενον und ἑπόμενον θέλημα, von Chrysostomus zuerst, wie man annimmt, angewendet auf Dogma und Schriftauslegung, bestand schon bei den Platonikern in Beziehung auf den Artikel von der göttlichen Vorsehung: Hierocl. Phot. 251. Voluntas signi (nach Aug. D. C.) und beneplaciti seit P. Lomb. bedeutete oft nur dasselbe.

***) Δίκαιος und ἀγαθός der Gnostiker (Clem. hom. 2, 14) — Koluthus (Epiph. 69, 2) Philastr. 79. Aug. haer. 65. 66. gegen die Strafgerechtigkeit Gottes.

Eigenthümlich, im Sinne der alten δίκη, bestimmt Dion. Ar. div. nom. 8 den Begriff der δικαιοσ. θ., ὅτι πᾶσιν ἀπονέ-

nen Zweifel bedeutend gewesen wären *). Aber, wie sich auf der Einen Seite der Mensch nicht anmassen kann, von der Idee und dem Endzwecke des Ganzen der Welt und Menschheit etwas Mehr als Voraussetzungen auszusprechen; so bedarf es doch auch nicht einmal einer religiösen Welt- und Lebensansicht, um das Uebel und Böse im menschlichen Leben zu begreifen **). — Die naturphilosophische Theodice hat Manichäismus und Monotheismus mit einander zu verbinden gesucht.

In dem Attribut der Allwissenheit haben sich für die kirchlichen Forschungen die Schwierigkeiten angehäuft. Man hielt es mit Recht gegen jede Vorstellung fest, welcher die Gottheit eine blinde Kraft war. Auch nahm man, ungeachtet der biblischen Anthropopathie'n, die platonischen Gedanken gern bei sich auf, dass das göttliche Wissen kein Denken (νοεῖν, λογίζεσθαι) sei ***). Aber

μει τὰ οἰκεῖα κατὰ τὴν ἑκάστου τῶν ὄντων ἀξίαν, καὶ τὴν ἑκάστου φύσιν ἐπὶ τῆς οἰκείας διασώζει τάξεως καὶ δυνάμεως.

Aber über das Ganze des Attributs (auch über den Zorn Gottes nach dem biblischen Ausdrucke) herrscht keine Verschiedenheit in der kirchl. Meinung; wenn gleich das Attr. nach Chrysost. (9 in Rom.) viel Verborgenes in sich haben soll.

*) Neben Leibnitz: G. King. de origine mali. Lond. 702. 8., Baylens und Leibnitz Bemerkk. über dieses Buch.

**) Einflussreich war in der Kirche der Gedanke, dass das Böse ein μὴ ὄν — auch von Rousseau wiederholt. Dieser bedeutete dann wieder entweder soviel als gegen die Natur, oder eine blosse Negation und Beraubung. Vgl. Art. von der Sünde.

***) Dieses im platon. Sinne auch Augustinus, div. quaest. 83, 2 al. Trin. 15, 14.

die Versuche, dieses Wissen der menschlichen Erkenntniss näher zu bringen (z. B. als schaue und wisse Gott Alles in sich selbst — im Gegentheile von der oben erwähnten, dass der menschliche Geist Alles in Gott sehe und erkenne — *), oder mit Newton, als sei das Universum das Sensorium der Gottheit) **), mussten immer eben so fehlschlagen, wie die, Gottes Wissen mit der menschlichen Freiheit, oder auch mit der kirchlichen Vorherbestimmung, zu vereinbaren ***). Die Auseinandersetzungen haben bei den Versuchen dieser zweiten Art entweder nur den kirchlichen Begriff wieder ausgesprochen, oder sich Annahmen erlaubt, welche das zerstörten, was sie mit dem göttlichen Attribut vereinigen wollten.

*) Pantaenus (Routh. I. 340): Gott kennt Alles, *ὡς ἴδια θελήματα*. Durch Dion. Areop. vornehmlich wurde dieser Gedanke eingeführt. Div. nom. 7: *τὴν πάντων γνῶσιν ἐν ἑαυτῷ περιειληφώς — οὐκ ἐκ τῶν ὄντων τὰ ὄντα μανθάνων.*

Dieses war auch die Meinung des Thomismus: dagegen unter den Scotisten besonders Occam.

Weisheit und Wissen dasselbe. Aug. div. ad Simpl. 2, 2.

**) Schriften, zwischen Leibnitz und Clarke gewechselt. Recueil de div. pieces etc. par Leibnitz, Clarke, Newton — Amst. 740. 8. 2. ed. — Das scholastische: Deus, locus spirituum, wird von Cramer für Newton's Meinung gehalten.

***) Die Meinung von F. Socinus (prael. 7), hing mit seiner Lehre von der göttlichen Allmacht zusammen. — Scientia Dei media, mehr als blosses Wissen des Möglichen (darum auch media genannt: possibilium et actualium): von den ersten Semipelagianern schon angewendet: August. ep. 225. 26. Dagegen derselbe don. persev. 12. 13. Und so in den Schulen fortgepflanzt.

Der Streit über L. Molina: concordia lib. arb. cum

Unabhängigkeit*), Unveränderlichkeit, und ähnliche Namen, gehören in jeder religiösen Denkart zu den Grundgedanken über die Gottheit; sowohl auf das göttliche Dasein, als auf den Willen Gottes bezogen. In jener Beziehung waren sie immer entweder gleichbedeutende Begriffe mit der Ewigkeit, oder diesem untergeordnet. Die sogenannte Aseität**), ist eine uralte Redeform, der weniger gebrauchten von ἀῤῥενόθηλυς nicht unähnlich***), durch welche das Ewiggleiche und Selbständige Gottes bezeichnet werden konnte: welche aber allerdings aus fremdartigen Lehren entstanden war und immerfort metaphysischen Missverständnissen ausgesetzt sein konnte †). — In Be-

gratiae donis et div. praescientiae — Olyssip. 587. 4. Antv. 597. (Argentr. III. 165 ff.)

A. F. Daehne, de praescientiae div. cum libertate hum. concordia. L. 830. 8. Es waren hier immer drei Fragen, von Anselmus, de concordia praescr. div. etc. auch gesondert: Verhältniss z. Freiheit, z. Prädest., z. Concursus.

*) Im alten Style das ἀνενδεές Gottes.

**) Der Aseitas entspricht das αὐτοφυής, αὐτογενής der griechischen Kirche. Lact. 1, 7.

***) Ἀῤῥενόθηλυς — oben 133. Es ist eine, in Symbolen, Mythen und Dogmen des Alterthums vielgebrauchte, Darstellung. Synesius allein in der Kirche wendet es würklich an, hymn. 2: σὺ ἄῤῥην σὺ δὲ θῆλυς. Vater u. Mutter Gott: Clem. q. div. 37.

†) Nur negativ gilt die Aseität, kirchlich: Anselm. mon. 6: summa substantia ad esse perducta est non per aliquid etc. — per seipsam aut ex seipsa est quicquid est. — Durch ihn wurde sie in die Schulen eingeführt: vorher schon Abälard das a se: th. chr. 1263.

In positiver Bedeutung wurde die Aseität bisweilen im Art. von der Trinität gebraucht — Taurellus. In dersel-

ziehung auf den Willen Gottes gaben jene Attribute die der Freiheit und Wahrhaftigkeit. Die Begriffsbestimmung dieser wurde schwierig, wenn man die göttliche Freiheit in ihrem inneren Wesen und im Verhältnisse zur Nothwendigkeit (welche doch den Charakter der Gottheit ausmachen soll) auffassen, oder die Wahrhaftigkeit auf allgemein menschlichem Gebiete, nicht blos in Beziehung auf gewisse Aussprüche Gottes darstellen wollte *).

Bei der Heiligkeit Gottes war, ausser der verschiedenen Bedeutung des Namens, nur das Verhältniss zweifelhaft, in welchem Gott zu dem Sittengesetze gestellt wurde. Denn, wenn es gleich die herrschende Meinung der alten Kirche war, dass dieses von Gott wie ein positives Gesetz gegeben worden sei; so wurde doch das Sittengesetz immer wie in einer näheren Beziehung zu Gott vorgestellt; und, wo man nicht den Begriff von Heiligkeit dem von Gerechtigkeit gleichgestellt hat, hat man auch in der neueren Zeit fast gewöhnlich unter Heiligkeit die Angemessenheit des göttlichen Lebens zum Sittengesetze verstanden.

Die übrigen Differenzen in dem Artikel haben sich mehr auf allgemeine oder weniger bedeutende Gegenstände gerichtet; oder sie liegen in den hier erwähnten inne **).

ben, auf Gott angewendet, in der berühmten Schellingischen Unterscheidung von göttlichem Sein und dem Urgrunde: in welcher freilich unter jenem nicht das Sein an sich, sondern das Dasein und Leben Gottes in dem Universum, verstanden wurde. — Grap. th. rec. contr. 79 ff.

*) Durch die Cartesianische Schule berühmt und streitig — vgl. Bayle A. Rimini.

**) Der verschiedene Sprachgebrauch der Kirche in der

26.

Die Lehre von der Einheit Gottes, in der Kirche immer mit Recht als eine der christlichen Grundlehren angesehen, wurde in verschiedener Beziehung (der mehr äusserlichen, der moralischen und der geistigen, gegen Polytheismus, Dualismus und gegen die Verirrungen in der Form der Trinitätslehre) [1]) aufgefasst und erwiesen: und die Beweise nahmen bald eine Richtung auf persönliche, bald eine auf nur moralische Einheit, und waren selbst theils physiko-theologischer, theils ontologischer Art; während der Gedanke selbst eigentlich immer aus einer tieferen Begründung vorausgesetzt wurde [2]).

1. Bei der Lehre von der Einheit Gottes kamen gerade die bedeutendsten Angelegenheiten der alten Kirche zur Sprache: die gegen das Heidenthum, gegen die fremde Philosophie, gegen Gnosis und Manichäismus, endlich selbst gegen das Judenthum, dessen starrer Monotheismus doch auch der Kirche misfiel. Auch im Gebrauche des Namens, *μοναρχία*, drücken sich diese verschiedenen Beziehungen aus: denn er nahm auf die Be-

Benennung des göttlichen Wesens kommt im Artikel von der Trinität zur Sprache. Deitas und divinitas (anders θεότης und θειότης in der alexandr. bibl. Sprache) jenes als das eigentliche Wort für die göttliche Natur genommen, August. C. D. 7, 1, und das. Vives.

griffe von ἄρχοντες und ἀρχή Rücksicht. Beim Tertullian findet keine andere Anwendung jenes Namens, sondern nur ein anderer Gegensatz Statt (οἰκονομία, nicht πολυθεότης) *). Viele Unordnung konnte in Begriff und Beweis dieser Lehre durch den Gebrauch der platonischen μονάς gebracht werden.

Die drei Gegensätze, welche in dem Artikel von der Einheit Gottes Statt haben, lassen sich in der Art auffassen, wie es hier oben geschehen ist. Denn dem Polytheismus wurde eine äusserliche; dem Dualismus **) mehr eine moralische Einheit (wie denn ja der Dualismus gar nicht nothwendig zwei von einander würklich verschiedene, göttliche Naturen annimmt) ***), dem Tritheismus und Tetradismus eine geistige, innere entgegengesetzt, welche sich von der Einfachheit eigentlich nicht unterschied †). Uebrigens blieb doch die Untersuchung und Beweisführung der Einheit Gottes immer vorzugsweise für jene gegen den Polytheismus bestimmt: es als Inconsequenz auf-

*) Daher denn auch die Monarchie bei ihm nicht (noch weniger in der gesammten alten Kirche: Vales. ad Eus. 1, 2) dem Vater nur beigelegt wird.

**) Dualismus — ausser den anscheinenden oder ernsten Vertheidigern des Manichäismus (unter jenen Bayle, Voltaire) beim Lactantius 2, 9, entweder nur eine verfehlte Formel, oder nach Sirach (36, 10. 42, 24) oder auch (Neander Gnost. 398) aus den Clementinischen Homilie'n (2, 15. 19, 12).

***) Substanzen, Naturen, Principien beim Faustus, nicht Gottheiten (oben 235) als nur mit Beziehung auf Juden und Heiden. Aber weit klarer war es beim Marcion: anders freilich redet von ihm unter Anderen Prudentius Hamartigenia. Vielgötterei des Valentinus nach Tert. Val. 8. Doch die Kirche stellte diese gnostischen Wesen ja auch als Engel dar.

†) In den verschiedensten Beziehungen erscheinen Tritheismus und Tetrad. in der Kirche: vgl. Art. v. der Trinität.

stellend, dass derselbe doch eine Einheit Gottes annahm *).

Die Frage: ob die Einheit zu den göttlichen Attributen gehöre? wurde in der Scholastik nur noch angedeutet **).

2. Es liegt am Tage und ist oft gesagt worden, dass der Monotheismus an sich weder nothwendig mit reinen und erhabenen Begriffen von Gott zusammenhänge (er kann auch pantheistisch oder anthropomorphistisch sein), noch immer sittliche Ansichten und Grundsätze unterstütze: wie dieses z. B. auch im gewöhnlichen Leben der Israeliten nicht der Fall war ***). Nur ganz negativ aufgefasst oder als moralische Einheit (Einheit vom Endzweck der Welt und von der Würksamkeit Gottes), spricht sie einen Gedanken aus, welcher bildend, befestigend, ordnend das Leben von Geist und Gemüth begründet, welcher der einzig angemessene, ja derjenige ist, ohne den die Idee Gottes gar nicht gedacht und gehalten werden kann. Dieses Letzte haben zum Theile diejenigen aussprechen wollen, welche die Einheit Gottes unmittel-

*) So schon die Apologeten. Der Polytheismus schien Monotheismus zu sein, indem er entweder ein höchstes Wesen unter allen oder eine gemeinsame Natur denken müsste.

**) Utrum unitas addat aliquid supra ens? beim Thomas. Später hing sie zusammen mit der Würdigung des ontologischen Argument.

***) Diesem mit seinen Ausführungen entsprachen in der christlichen Kirche die hierarchischen Deutungen der Lehre von der göttlichen Einheit.

Die Scholastik (vgl. Raim. Sab. 5) sucht den Beweis bestimmter auf die persönliche Einheit von der Gattungseinheit hinzulenken. — Greg. Naz. or. 33: nicht ἑνὶ προςώπῳ περιγράφεσθαι μοναρχίαν —. Rufin. de Symb.: unus, non numero, sed universitate. Beide verschieden.

bar in der ursprünglichen Idee des Einen oder der Monas nachwiesen *).

Die gewöhnlichen Argumente für jene waren die physikotheologischen und ontologischen **). Bei jenen wird das zu Erweisende schon vorausgesetzt zur überzeugenden Kraft; bei diesen wird sogar der Beweis aus der vorausgesetzten Idee geführt. Auch das Argument, welches die Kirche ausserdem noch viel gebraucht hat, dass der Grund der Vielheit in der Verschiedenheit beruhe, und also bei einer Mehrzahl göttlicher Naturen Einer Gottheit immer Etwas abgehen müsse, was sich in den anderen fände; und andere ***)

*) Boeth. a. O.: Gott, das Eine höchste Gut, Eine Seligkeit. Fenelon exist. de D. 81 f.

Clem. Al. Praed. 1, 8. Str. 5, 11: Gott höher als die Monas (ἐπέκεινα τοῦ ἑνός).

**) Justin. M. π. μοναρχίας (ob vollendet? Euseb. 4, 18. vgl. Maran. proll. LXX) — Iren. ep. ad Florinum de mon., Fr. Eus. 5, 20. Nach Philo und neben den Apologeten überhaupt, die ersten Beweisführer für diese Lehre. — Maimonides M. N. 3, 6 behauptete, die Einheit Gottes sei nicht durch die Vernunft zu erkennen, nur aus dem Gesetze zu erweisen. Hiergegen nun seit Thomas und Scotus die Scholastiker.

Das physikotheologische ist das gangbarste: Orig. Cels. 1, 23. Lact. 1, 3 — 5. Athan. u. s. w. Das ontologische: Tert. Marc. 1, 3. (Deus si non unus est, non est — summum magnum Deus) Lact. a. O. (ut in eo sint omnia). Novatian. Trin. 4. Dasselbe bedeutet das Argument vom Ausreichenden Einer Gottheit. Die Platoniker (auch Plotin, Sallust.) aus dem Begriffe der ἀρχή.

***) Auch das, dass sonst jene Trennung der Gottheiten im Raume sein müsste — Athenag. 7. Iren. 2, 1.

Das, oben zuletzt Erwähnte, auch bei Greg. Nyss. prooem. κατηχ. λογ., Boeth. u. A., aus jenem Johannes Damascenus (ἡ διαφορὰ, αἰτία ἀριθμοῦ). Aber auch dieses schon von Athenag. angedeutet: οὐκ εἰ θεοὶ, ὅμοιοι.

Aus der Einfachheit Richard a S. V., Thomas u. s. w.

kommen auf das vom vollkommensten Wesen, folglich auf die Voraussetzung der Monarchie, hinaus.

Man kann in diesen Artikel auch noch die Misbräuche in der Verehrung anderer Gegenstände, als der wahren Gottheit, und deren Bestreitung durch die Religion und Vernunft in der Kirche, hereinziehen. Doch gehört diese Angelegenheit mehr der kirchlichen Sitte und Verfassung als dem Dogma an. Die Rechtfertigungen von jener sind so allgemein als uralt, auch die Sache ist es: aber eben so das Wahre und Rechte gegen dieselbe *).

Oft war es ein würklicher Einfluss des Heidenthums, aus welchem diese Misbräuche (Heiligen-, Märtyrer-, Mariendienst: noch abgesehen vom Bilderdienste: oben 385 ff.) hervorgingen: öfters wenigstens diejenige Denkart, welche den Polytheismus aus einem Gegenstande der Sinne in einen der Phantasie verwandelte. Aber es haben

*) Dalläus Schriften: vorn. adversus Latinorum de cultus religiosi objecto traditionem. Gen. 664. 4. (Der Unterschied von τιμή u. σεβασμός schon Sap. 14, 20.)

Marienverehrung — Augusti Denkww. III. 1. (H. Maracci biblioth. Mariana. Rom. 648. II. J. A. Schmid. proluss. Marianae. Helmst. 712. 4.) Oben bei Kollyridianerinnen und Nestorius: unten Art. von der Erbsünde.

Künstler und Dichter (Petrarca Gedd. I. 206 K. Förster's A.: tu nostra Dea —) A. Widenfeldt. monita salutaria B. M. V. ad indiscretos cultores suos. Gand. 673. Ge. Fabric. ad poet. chr. 119. Marianiten bei den Muhammedanern: Makrizi ob. erw. S. S. 36. — Aegypt. u. manichäische (Cyr. Hier. cat. 6) Bildwerke ähnlicher Art.

Der Zusammenhang mit dem Heidenthum im Mariendienst, ein vielbesprochener Gegenstand, neben Blunt: J. F. C. Schlegel Kirchen- und Ref.gesch. v. Norddeutschl. 362, Neander KG. II. 2. 726 ff.

dabei auch wunderbar zusammengewürkt: sittliche Irrthümer (im Art. von überflüssigem Verdienste), dogmatische (Art. von den Dingen nach dem Tode) *), und die Differenz der Lehre in Beziehung auf das Verdienst Christi und auf die Nothwendigkeit seiner Versöhnung. Von dieser letzten Seite fasste es die Polemik der Protestanten auf.

Es versteht sich nach dem Gesagten von selbst, dass eben jene wahre Religion und Vernunft hierbei jeglichen Mittelweg verschmähe, und dass sie z. B. eben so sehr wie die offenbare Götzenbildnerei im Mariendienste (welche auch der wahre Katholicismus weit von sich wirft, die den nichtchristlichen Gottesverehrern ein Gräuel und Entsetzen, aber auch sogar den Heiden oft abstossend gewesend ist) auch die rednerischen oder schmachtenden Darstellungen von Sinn und Leben der Mutter Jesu verwerfe, welche mindestens eben so ungeschichtlich und unevangelisch als unnütz sind. Kurz, dass man sich „vor den Idolen zu hüten" habe.

27.

Die göttliche Würksamkeit wird in jeder Gotteslehre, welche Gott als den Herrn der Welt auffasst, in der dreifachen Beziehung, der Schöpfung, Erhaltung und Regierung gedacht [1]). Die Weltschöpfung gehörte in der Kirche immer

*) Aber nicht die ebionitische Darstellung des heiligen Geistes als Mutter Jesu. — Gegensatz von Eva und Maria; Just. Tryph. 100. Iren. 5, 19. (Conc. Basil. Sess. 43.)

und nothwendig zu den wesentlichen Attributen der Gottheit: und, ob man sich gleich, ohne einen bestimmteren Begriff, gewöhnlich mit gangbaren Formeln genügen liess, so erhielt sich doch die Kirche immer die Gegensätze klar, in denen der Gedanke der Schöpfung gefasst und gehalten werden muss [2]).

1. Jene dreifache Auffassung der göttlichen Würksamkeit (Schöpfung, Erhaltung, Regierung, wenn sie gleich nicht immer den Worten nach unterschieden wurden) geht durch die religiöse Sprache der ganzen Welt *). Nur da eben fehlt sie, wo der entschiedene Pantheismus, entweder der speculative oder der naturalistische, das Universum geradezu nur als das göttliche Dasein genommen hat. Auch in einer der Deutungen der Trinitätslehre spricht sich jene Auffassung aus. Endlich wie die Sprache der Schrift und der Apokryphen A. T., so hat sie auch Philo, wenn er von den würksamen Kräften Gottes redet, welche der Logos vermittele **).

Die Erörterung der Werke und der Eigenschaften Gottes, an sich parallel und im Sinne verwandt, ist es noch mehr in der Art geworden, wie die Kirche sie zu behandeln pflegte. Auch die Scholastik verband den Artikel von der Schöpfung mit

*) Grdz. d. bibl. Th. 254 ff.

**) Cherub. 112. εἷς ὄντως θεός — ἀγαθότης, ἐξουσία, seine beiden Grundkräfte, τρίτον δὲ συναγωγὸν ἀμφοῖν μέσον ὁ λόγος. Abr. 367: ποιητικὴ, βασιλικὴ δύναμις — θεὸς, πατὴρ — δορυφορούμενος οὖν ὁ μέσος ὑφ' ἑκατέρας τῶν δυνάμεων, παρέχει — τότε μὲν ἑνὸς, τότε δὲ τριῶν φαντασίαν.

dem von der Allmacht, und nahm den von der Weltregierung in den von der Weisheit und Gerechtigkeit auf.

2. Die Idee der Schöpfung unterscheidet sich in dem Gedanken der Kirche immer von der einer blossen Abhängigkeit der Dinge von Gott; auf welche sie oft lediglich zurückgeführt worden ist, und über welche freilich die menschliche Erkenntniss nicht hinaus zu kommen vermag; sie, welche, sucht sie Mehr als in ihren übersinnlichen und sittlichen Regungen liegt, doch nur aus dem Würklichen und in ihm denkt und erkennt.

Aber entschiedener waren die Gegensätze der kirchlichen Meinung in diesem Artikel (abgesehen von dem Epikureismus oder der Meinung von Weltentstehung aus Zufall) *), gegen die Ansichten **): dass 1) die Weltschöpfung nicht dem höchsten, dem wahren Gott, sondern dem Demiurg oder mehren solchen, gehöre: wiewohl durch diese Meinung eigentlich doch nicht aufgehoben wird, dass Gott das Urprincip aller Dinge sei — sie kommt zuletzt immer auf den Emanatismus ***) oder den

*) Die Apologeten und die Schriftsteller gegen die εἱμαρμένη, sprechen gegen diese allenthalben. — S. Parker. de Deo et prov. div. Ox. 678. 4.

**) Alb. M. compend. th. II. 1. Circa mundi creationem quatuor erant errores (Ewigkeit der Welt, der Materie, Emanatismus, Zweigötterei). Die verschiedenen Philosopheme über den Ursprung der Dinge auch bei den Schriftstellern über das Hexaemeron (Ambros. I, 1), — Beausobre Man. II. 149 ff. Batteux hist. des causes premières (D. L. 773. Halbst. 792). Garve üb. d. Dasein Gottes, Verss. V. 42 ff.

Bei den Gnostikern und Manichäern flossen die meisten von diesen Meinungen zusammen.

***) Von solcher Art ist die, neuerlichst wieder aufgestellte, dass die Demiurgen Geister, durch Selbstsucht ge-

Dualismus hinaus. 2) Dass die Welt ewig sei — ein streitiger Satz, welcher an den Aristotelikern, dann an den arabischen und jüdischen Philosophen des Mittelalters *), bestritten und verworfen worden. Doch ist er sehr vieldeutig, und der Pantheismus, welcher ihn in einem gewissen Sinne immer lehrt, weiss ihn mit der Lehre von der Weltschöpfung auszugleichen.

Merkwürdig ist der auch kirchliche Gebrauch des Bildes, dass die Welt der Schatten der Gottheit sei: es liessen sich in dasselbe ja vielerlei Gedanken hineinlegen **); und die Anwendung der Lehre vom Logos auf Gedanken dieser Art, früher und neuerlich ***).

fallen, seien — angeblich orthodoxe Lehren von Böttiger-Reichmeister, Evang. KZ. Mai 1829.

Δημιουργός (Valck. ad Eurip. frr. diatr. 39) und ποιητής von Just. coh. 22 unterschieden.

*) Der Zacharias Ammonius — oben 501. Johannes Philoponus de aeternitate mundi contra Proclum. Ven. 535 f., vgl. Nicol. Methon. angf. B. gegen Proklus. Maimonides gegen die Medabberim (824) Menasse ben Israel de creatione problemm. Amst. 635. 12.

Es ist wahr, dass die kirchlichen Lehren von der Trinität und von den Engeln gebraucht worden sind, die Zweifel aufzulösen, welche zur Annahme einer Ewigkeit der Welt führten.

**) Die Welt, Schatte der Gottheit — Philo L. alleg. 2 p. 79 (Logos, Gottes Schatte, die Welt σκιᾶς καὶ δεύτερον ἀπεικόνισμα) Raim. Sab. 24.

Anders aber z. B. Edelmann Glaubensbk. 228. Dagegen Basil. in hex. 1: Aaron ben Elihu praef. (ed. Kosegarten. Jen. 824).

***) Fichte Anw. z. sel. Leben 160 ff. — Aber nicht viel anders sind doch die kirchlichen Deutungen vom ἐν ἀρχῇ Iren. 2, 3, und fortwährend in der Kirche, und die Lesart (nun von Lachmann aufgenommen) ὃ γέγονεν, ἐν αὐτῷ

3) Dass der Stoff der Welt ewig sei: eine Meinung, oft mit der vorigen oder mit der nächstfolgenden vereint. Es konnte aber nicht nur dieser Stoff in sehr verschiedener Weise gedacht werden (roh materialistisch, atomistisch, dynamisch), sondern auch das Verhältniss der Gottheit zu demselben mannichfach aufgefasst *). Unter dem Namen, Hylozoismus **), versteht man eigentlich nur die Meinung, welche die Materie durch sich selbst, durch ihr inneres Princip oder Leben, sich entwickeln und gestalten liess. — Der Grund dieser dritten Ansicht lag immer mehr in der Schwierigkeit, das Uebel und Böse der Welt und des Lebens zu erklären; als in der, eine freie Schöpfung durch die göttliche Allmacht, oder einen Beginn des göttlichen Würkens zu denken ***).

ζωὴ ἦν Joh. 1, 4. — Nur in diesem Sinne haben neuere speculative Dogmatiker die Ewigkeit der Welt gelehrt.

*) Auch in der Lehre von der niederen Weltseele (ἡ καθόλου καὶ γεώδης ψυχή Clem. hom. 9, 12) drückt sich oft dieser Gedanke aus: der Dualismus führt immer mit ihm zusammen.

Hermogenes Lehren (um 170. Theoph. Ant.) Tertull. adv. Herm. — vielleicht war seine mythologische Lehre (Gott durch Gegenwärtigkeit auf die ewige Materie einwürkend) eben jene, dass die Welt der Schatte der Gottheit sei.

**) Ploucquet de hylozoismo. Comm. philoss. 421 ff. — Iren. frr. (περὶ τοῦ μὴ εἶναι ἀγένητον τὴν ὕλην) 348 Massu.: „auch wenn die Hyle eine ποιότης hätte, könnte die Welt nicht aus ihr entstanden sein.“ Das oben schon erw. Fragm. περὶ ὕλης; Routh. 1. — Die Begriffe des Mittelalters von der Form der Dinge, welche Gott selbst sei, oder ausser Gott.

H. S. Reimarus ewige Materie: Abhh. III.

***) Bestritten wurde die Lehre von der ewigen Materie in der alten Kirche, vornehmlich aus dem Begriffe vom

4) Dass die Gottheit selbst die übersinnliche Materie sei, aus welcher die Welt entstanden — Emanatismus in seinen verschiedenen Graden, Arten, Bildern: von der areopagitischen Lehre (wiewohl selbst Origenes von ihr nicht entfernt war) auf das geistige Leben eingeschränkt, aber in dem Artikel von der Vorsehung in einem entfernteren Sinne auch von dem Platonismus begünstigt. Nur scheinbar, lediglich im alten, vornehmlich israelitischen, Sprachgebrauche begründet, war das Emanatistische in den gangbaren Ausdrücken von Geist und Seele *).

5) Dass die Weltentstehung nicht durch einen Act der Gottheit, sondern durch ein Leiden in dem göttlichen Wesen und Dasein, durch ein Geschick desselben, geworden sei. Es ist entweder die, der emanatistischen gerade entgegengesetzte, Ansicht, oder ein modificirter Emanatismus **).

Der zweiten verwandt ist die Origenianische von der Unendlichkeit der Schöpfungsacte

ἀγένητος (Adam. de recta fide) und aus der Herrschaft Gottes (Just. coh. 23). Vgl. Hierokles. Phot. 214. — Bayle d. A.

*) Milton's Emanatismus, th. chr. 136 ff. — Der geistigste Emanatismus ist der Pythagoreische, welcher das Universum, als eine wachsende Zahl, aus der Monas hervorgegangen, ansieht — Clem. hom. 16, 12, Schule des Marcus (Chalcidius z. Timäus — Buch Jezira: vgl. J. F. v. Meyer Vorr. zu dems., Frkf. 831). Diesem steht der zunächst von Sprechen und Tönen Gottes (Zoroaster — Indier) hergenommen: dann der, welcher von allmälig verdunkeltem Lichte ausgeht.

**) Der Manichäismus hatte die Idee der leidenden Gottheit (allerdings einen Hauptbegriff der alten Mysterien) nur in Beziehung auf den weltlichen Gott (oben 241). Kabbalist. Deutungen im Zimzum. — Schellingische Lehren.

und der Weltenreihen *). Es lag dem christlichen Philosophen auch das ἄπειροι κόσμοι aus den Schulen zu nahe, um nicht, auch in seiner Vieldeutigkeit, aufgefasst und angewendet zu werden.

28.

Die Formel, aus Nichts, welche aus einem fremden Sprachgebrauche in die Kirche herübergenommen worden war, hat würklich eben durch ihre Fremdartigkeit, aber auch durch ihre Vieldeutigkeit, manche Fragen und Meinungen hervorgerufen, welche nicht in dem Glaubensartikel lagen oder welche auch von ihm abführen konnten [1]). Andere kirchliche Fragen, wie die über den Endzweck der Schöpfung, hingen entweder damit zusammen, dass man sich die Idee der Schöpfung klarer vorzustellen suchte, oder sie wurden durch biblische Formeln (seltner durch andere fremde Schulformeln) veranlasst [2]).

1. Das, ἐκ μὴ ὄντων, ist eine alt-populäre Formel, nur den Begriff der Hervorbringung um-

*) Von Clem. Alex. wird beim Phot. 109. dieses, zugleich mit der Lehre von der ἄχρονος ὕλη berichtet. Origenes hält die Ansicht von früheren Welten für kirchlich freigelassen (prooem.: aber auch Iren. I, 28: quid ante hoc Deus sit operatus, nulla scriptura manifestat), und stellt jene Lehre von Weltenreihen auf princ. 3, 5. Phot. 235: οὐκ ἔστι δημιουργὸς ἄνευ δημιουργημάτων — Εἰ ὕστερον πεποίηκε τὸ πᾶν, δῆλον ὅτι ἀπὸ τοῦ μὴ ποιεῖν εἰς τὸ ποιεῖν μετέβαλε. Method. π. γεννητων, Dion. Al. π. παντός (Routh. IV.)

Mehre Welten neben einander — eine Vorstellung der Theosophie und eine der Ignoranz (Bonifac. ep. 140).

schreibend, in welche aber auch der Platonismus, welcher sie herrschend machte, nicht wie die Kirche, den Gedanken einer solchen Schöpfung legte, der Nichts zum Grunde gelegen habe. In der Sprache dieser Schule entsprachen sich vielmehr jene Formel und die Ausdrücke, ἄμορφον, ἄποιον, überhaupt aber die Begriffe der Hyle. An die Stelle jener μὴ ὄντα trat ohne Zweifel die στέρησις des Aristoteles, mit welcher die Kirche mehr noch in Verlegenheit und in Widerspruch kam *).

Die Bedeutung der Formel vom absoluten Nichts wurde nun die eigentliche bei den kirchlichen Schriftstellern. Aber es stand dem nicht entgegen, dass wenigstens noch zwei daneben gebraucht wurden. Die altgriechische: nicht aus Solchem, wie es werden sollte **); und die speculative: aus dem göttlichen Wesen, der Idee Gottes, dem Uebersinnlichen — alles dieses

*) Angewendet wurde diese aristot. Formel in der scholastischen Lehre von den Gnadenwürkungen. — Moshem. D. de creat. ex nihilo. Ad Cudworth. 951 ff. Das ex nihilo (Tertull. Herm. 2) und ἐκ μὴ ὄντων war schon im 2. Jahrhundert anerkannte Formel, zunächst aus 2 Makk. aufgenommen. — Die rechte Bedeutung des ex nach Augustinus Jo. Erig. 3, 5: eo vocabulo non aliqua materies, non causa quaedam existentium, non ulla processio s. occasio —.

**) Die scholastische Unterscheidung vom nihilum negativum und privativum (absentia entitatis debitae) wurde, soviel wir wissen, erst von den späteren Dogmatikern in diesem Artikel angewendet.

Aber das MA. hatte Streitigkeiten über das Nihilum: indem Einige es nach dem ἀόρατον καὶ ἀκατασκεύαστον Gen. 1, 2, von der Urfinsterniss verstanden, daher: nihilum esse aliquid, Fredegis. epist. de nihilo et tenebris, Baluz. Misc. II. 463 ff.

Dion. Ar. div. nom. 4. streitet gegen das ἀνείδεον und ἄποιον. So auch P. Lomb. II. dist. 12.

hatte ja immer den Namen von Nichts, von Unwesentlichem geführt *).

In jener ersteren (wenn schon nicht gerade durch sie entstanden) **) wurde in der Kirche die Ansicht von einer zwiefachen Schöpfung herrschend: einer eigentlich aus dem Nichts, und einer aus dem vorhergeschaffenen Stoffe; über dessen Natur denn die Glaubenslehre fortwährend unentschieden geblieben ist ***). Aber dieser Begriff von zweiter Schöpfung erhielt in der neueren Dogmatik ausserdem zwei andere Bedeutungen: die von mittelbarer und von einer, welche den Stoff und Umfang der ursprünglichen Schöpfung erweitert, vermehrt habe.

2. Unter den anderen Fragen in diesem Artikel zeichnet sich die über den Endzweck der Schöpfung aus; wenn sie gleich eben auch über den Gesichtskreis des menschlichen Geistes hinausgeht. Denn sie steht wenigstens jeder Ansicht und Lehre entgegen, welche die Hervorbringung der Dinge von einer göttlichen Nothwendigkeit ableiten wollte. Freilich konnten die gerade gangbarsten Antworten, dass Gott in mittheilender Güte, und, dass er um

*) Anselm. mon. 9.

**) Die Hauptquelle blieb die platonisirende Stelle, Sap. 11, 17.

Aber die Meinung von diesem doppelten Schöpfungsacte ist allgemein bei Griechen (von Justin. ap. I. 59 an: vgl. Maran. proll. Apologg. XIX) und Lateinern. Hier besonders durch Augustinus (de f. et symb. 2 and.)

***) Nicht nur die Dichter scheuen sich nicht, vom Chaos zu sprechen, aus welchem Alles entstanden sei (Prudentius Cath. 12, 40 and., vgl. Middeld. a. B. I. 26.); sondern es war sogar in der lat. K. die gewöhnliche Bezeichnung der Materie.

sein selbstwillen, geschaffen habe *), leicht auch jenen Ansichten angepasst werden. Vieldeutig (oft auch fremde, z. B. Stoische, Gedanken andeutend) war auch die Formel, dass der Endzweck der Schöpfung in der Glückseligkeit der Geschöpfe liege. Leibnitz wollte in seiner Theodice nur die Idee'n der göttlichen Freiheit und Absicht bei der Weltschöpfung anschaulicher machen (oben 659) **).

Kaum ist ausser diesem noch etwas Bedeutendes in diesem Artikel gefragt und erwogen worden ***). Denn, dass z. B. die Frage: ob Gott in

*) Die erstere ist die altplatonische (P. Lombardus trennt den Endzweck der Menschen- und der Weltschöpfung von einander, und bezieht allein jenen auf die göttliche Güte). Die zweite ist (nach Prov. 16, 22) geltend geworden. Ganz gleichbedeutend war das: zu seiner Ehre. Iren. 2, 30, vielleicht aus derselben Stelle: omnia fecit Deus per seipsum — per verbum et sapientiam.

**) Was Leibnitz eigentlich wollte: s. Opp. VI. 207: Oriuntur res (neque bruta necessitate, neque mero rationisque experte arbitrio, sed) ex rationibus quibusdam, non necessitatis, sed convenientiae. Dafür der, bald platonische, bald populäre, Begriff von Gottes Wissen des Möglichen benutzt.

Das biblische bonum wurde schon in der Scholastik, auch nach Plato, zum Optimum (Abälard): von Leibnitz aber dieses eigenthümlich gedeutet. Ausser Crusius verfehlten alle Bestreiter des Optimismus den eigentlichen Streitpunct.

F. C. Baumeister hist. doctrinae recentius controversae de mundo optimo. Gorlit. 741. 4. Sammlung der Schriften über d. Lehre von d. besten Welt. Rost. 759.

***) Zu erwägen ist noch besonders die grosse Bedeutung, welche in der Scholastik für die ganze Lehre von Gott und Welt die aristotelische Darstellung der Ursachen (causa materialis, formalis, finalis, exemplaris — von

der Zeit geschaffen habe? in verchiedenen Bedeutungen aufgeworfen worden sei; ist schon sonst bemerkt worden *). In dem Sinne, in welchem zur Beantwortung derselben die Begriffe von *αἰών* und *χρόνος* unterschieden wurden, deutete sie wieder auf jene allgemeine Schwierigkeit hin, welche ein Anfang der göttlichen Würksamkeit darzubieten schien. Aber sie konnte auch nur gegen das Successive, überhaupt weltlich Aufgefasste, in der Schöpferwürksamkeit Gottes aufgeworfen werden: ja, sie konnte sogar nur zur physikalischen Auslegung der Mosaischen Kosmogonie besprochen werden.

Ueber diese Mosaische Schöpfungsgeschichte dachte und schrieb die Kirche vom Anfang an so viel, dass man darin wohl die Wichtigkeit erkennt, welche sie auf jene Urkunden legte. Es war hier

dieser bisweilen idealis unterschieden) gehabt hat. Daher oft die ganze Theologie eben in Schriften de causis aufgestellt wurde.

Ueber die verschiedenen Deutungen des νοητὸς κόσμος in der Kirche: s. Art. von den Engeln.

*) Schleiermacher chr. Gl. I. 218 ff. In der letzten Beziehung: Fabii Mar. Victorini tr. de principio diei, coeperitne a vespera an a matutino? Ed. Sirmond. Opuscc. dogm. vett. 1630.

Nach einer anderen St. Schleiermacher's (ebds. 296) ist das, Deum fecisse tempora — dieser platonisirende, dem Augustinus besonders geläufige, Gedanke (eben dem in tempore entgegengesetzt), schon 1 Tim. 1, 17, im βασιλεὺς τῶν αἰώνων ausgedrückt worden. Doch gehört dieses mehr einem israelitischen, populären Sprachgebrauche an.

Augustin. C. D. 11, 4—6. Gen. c. Man. 1, 3. (Plotin. 3, 7, 10 and. über αἰών und χρόνος.)

Das Abschneiden der Frage über die Absicht bei der Weltschöpfung, bei Aug. div. quaest. 83. c. 28: causam quaerit voluntatis divinae — ist eine, auch anderwärts bedeutende, Verwechselung von αἰτία und ἀρχή.

Etwas von dem Geiste der alten Welt in die christliche Denkart übergegangen: denn auch jene legte ja gewöhnlich alle Weisheit in ihre Kosmogonie'n, die speculativen und die mythischen *).

Die Allegorie'n, welche man vorzugsweise aus jener Urkunde entwickelte, hatten daher nicht sowohl die Schwierigkeiten zum Grunde, die man in der Auslegung fand (es war auch nur Einzelnes, was man, vornehmlich bei den Alexandrinern, unerklärlich fand). Sie gingen vielmehr aus der Ueberzeugung von der göttlichen Tiefe der Erzählung hervor. Die Hauptsache der Erzählung blieb immer anerkannt und lag, verbunden mit der darauf folgenden vom Falle, der kirchlichen Glaubenslehre überall zum Grunde.

In einer langen Reihe stellen sich von Theophilus von Antiochia an, die Ausleger des Hexaemeron dar: Origenes, Basilius, Gregor von Nyssa (Eustathius), Anastasius Sinaita **); Ambrosius, Augustinus, Beda, Abälard, Hugo v. S. Victor u. s. w.,

*) Daher denn auch die eifrige Bestreitung der Mosaischen Kosmogonie durch das Heidenthum, und die (unserer Meinung nach, wie oben schon angedeutet) durch dasselbe geschehenen, Fälschungen in den Kosmogonie'n des Sanchuniathon und Hermes Trismegistus.

**) Origenes myst. Homilie'n, Hom., Frgmm. vom Commentar (Cyrillus Alex.), Basilius 9 Hom., Gregor. Nyss. περὶ τῆς ἑξαημέρου. Zweifelhaft, oder wie man meint interpolirt (für Naturgeschichte zumeist zu gebrauchen) ist Eustathius v. Ant. Commentar. Ed. L. All. Lugd. 629. Anast. Sin. anagogische Betrachtungen zum Hexaem. 12 Bb. Jo. Philopon. de mundi creatione in Gen. 1 libri 7, ed. B. Corder. Vienn. 530. 4. (Hippolyt. in Gen. fr., Fabr. II. 22 ff.) And.

Augustin Conf. XI — XIII., de Gen. c. Man., ad literam und liber imperfectus (vgl. Retr. 1, 18) u. die Uebrigen. (Juvenc. in Gen., Mart. et Dur. A. C. IX).

abgesehen von den Deutungen und Vertheidigungen einzelner Theile der Schöpfungsgeschichte oder gelegentlich in Schriften anderen oder allgemeinen, besonders apologet. Inhalts: und von mehr allgemeinen Ausführungen der biblischen Schöpfungslehre *).

Nur die entschieden mythische und die wissenschaftlich physikalische Auslegung jener Urkunde haben die neueren Zeiten eigenthümlich gehabt **).

29.

Die Lehre von der göttlichen Vorsehung wurde im kirchlichen Alterthum gerade so ein Hauptgegenstand gegen die praktische Philosophie des Heidenthums, wie die von der Schöpfung eine gegen die fremden Speculationen gewesen war [1]). Die Erörterungen bei dieser Lehre richteten sich theils auf die Würksamkeit Gottes in der Vorsehung, theils auf das Verhältniss, in welchem jene zu dem Dasein, der Kraft, der Freiheit der erschaffenen Wesen stehen könnte [2]).

1. Auch in diesem Artikel, wie in dem von der Schöpfung, geschahen die frühesten Darstellun-

*) Wie Philo π. κοσμοπ. die Schöpfungsgeschichte, bevor er sie allegorisirt, (νόμου ἀλληγ.) in ihrem allgemeinen Sinne behandelt.

**) Die Literatur, wie die neue und neueste Controvers, die exegetische und die physikalisch-theologische, überlassen wir vorerst der Glaubenslehre. Wissenschaftliche Vertheidigungen der Mos. Kosmogonie in neuester Zeit, vorn. in Steffens Anthropologie und F. J. H. R. Wagner Naturgeschichte des Menschen. Kempten 831. II.

gen gegen die Gnosis: an jene schlossen sich dann die gegen fremde Philosophie überhaupt an, wenn gleich nicht nur das Wort πρόνοια *) aus deren Schulen entlehnt war, sondern auch die Sache diesen (wenigstens dem reineren Platonismus) keineswegès so fern lag **). Der eigentliche Gegensatz von πρόνοια war die εἱμαρμένη. Die lateinische Kirche fasste den Artikel von Anfang und stets von der praktischen Seite auf ***).

Vorzugsweise beschäftigte sich diese Lehre im-

*) Zunächst aus dem Buche der Weisheit in die Kirche gekommen: ein mehr biblisches Wort war οἰκονομία — vgl. Suicer. d. W. (Theodoret zu den ἀοράτοις Röm. 1, 20, unterscheidet πρόνοια von den οἰκονομίαις).

Von jenem Gebrauche des Namens οἰκονομία kam die Ausführung des Art. in der Scholastik aus den Oeconomicis des Aristoteles her. (C. 6. ed. Göttling.)

**) Atticus b. Eus. P. E. 15, 5. Procl. de providentia — Opp. ed. Cousin I. 820: die Schriften vom Schicksal, welche im Fg. zu erwähnen sind. Die stoischen Darstellungen der Lehre stellten sich nur dem Begriffe des Zufalles, also dem Epikureismus, entgegen, und widersprachen also keineswegs der Idee von Nothwendigkeit und Schicksal. Auch Basilides (vgl. Neander KG. I. 2. 688) gebrauchte Wort und Begriff von πρόνοια in einer niederen Bedeutung: von dem nämlich, was sich in der Natur durch ihre eigenen Kräfte, aber durch die Einwürkung des Höheren, entwickelte.

***) Chrysostomus drei Bücher und 6 Reden — Theodoret 10 Reden (Synesius von der Vorsehung): Salvianus de gubernatione Dei 8 Bücher: in derselben Art und unter gleichem Anlass geschrieben, wie manche apologetische Schriften (Cyprian an den Demetrianus, wenn gleich in anderem Sinne).

Gelegentlich Viele, Iren. 2, 24 f., Eusebius P. E. 8. 15. Nemesius 42 ff., Theodoret. Θεραπ. 4. u. A.

mer (eigentlich bis auf die Dogmatik des 18. Jahrh.) mit der Weltregierung. Die Erhaltung der Welt wurde im altkirchlichen Gedanken meistens zur Schöpfung gerechnet *): so auch noch bei den Scholastikern, wenn sich gleich vielfache Schwierigkeiten über sie selbst und eben über ihr Verhältniss zur Schöpfung, fühlbar gemacht hatten **). Der sogenannte Concursus ***) gehörte in der Scholastik zur Weltregierung: die spätere Dogmatik schwankte in der Stellung desselben. Endlich ist es schon gelegentlich oben bemerkt

*) Aug. de Gen. c. Man. 4, 22. Auch beim Joh. Damascenus noch. Doch wird sie bisweilen (als σωτηρία κόσμου) von der Schöpfung gesondert. Es findet sich wenigstens in (angeblich Augustin's) Monol. 13: necesse est, ut, sicut nihil factum est nisi per creatricem praesentem essentiam, ita nihil vigeat nisi per ejusdem servatricem praesentiam. Zur Vorsehung wird die Erhaltung gerechnet, wenn, wie bei Némes. 42 und Theod. die Vorsehung aus dem Bestehen der Dinge erwiesen wird: oder wie bei Iren. 2, 24 jene auf die göttl. Weisheit zurückgeführt: omnia quae facta sunt perseverant, quoadusque Deus esse et perseverare voluerit. Indessen bedeutet πρόνοια bisweilen würklich in einem weiteren Sinne die ἐπιμέλεια πάντων (Lyd. de ost. p. 190 Has.) und so rechnet Gregor v. Nyssa in der St. de anima I. 934, die ἀλληλογονία zur προν. von der κτίσις (aus Nichts) unterschieden. (August. DG. 289. 3. A.)

**) Cramer (zu Bossu. VII. 503, vgl. Münscher. Fragmm. in s. Lebensbeschr. 262) bemerkt, dass Thomas zuerst einen Artikel von der Weltregierung aufgestellt habe, da die Lehre vormals im Art. von den göttlichen Eigenschaften vorgetragen worden sei. Dieses bedarf einer genaueren Bestimmung. — Die Erklärung der providentia beim Thomas: ratio ordinandorum in finem — ist nach Boethius, cons. 4. pr. 6.

***) Concursus dem influxus entgegengesetzt. Aber in den scholast. Streitigkeiten (Durandus) bezog sich der conc doch immer auf das Daseiende und Lebendige überhaupt.

worden, dass in diesen Untersuchungen die drei Artikel: von dem göttlichen Vorauswissen, von der Vorsehung und von der Prädestination, immer in einander geflossen seien. Die griechische Kirche hat, wie wir unten sehen werden, den Artikel von der Prädestination nie von diesem unseren getrennt *). — Aber die Prädestinationsfrage hielt sich ja auch in der lateinischen Kirche niemals ganz frei und rein von den Fragen über den Lauf der Welt und die Menschenbestimmung.

So vielgestaltet war in der Kirche eine Lehre, welche doch so einfach, klar, rein menschlich und praktisch ist, ja, in welcher sich das menschliche Lebensinteresse in einer solchen Weise vereinigt und ausspricht, dass der Deismus sie mit Recht als die eigentliche Lehre und als Kern und Grund aller Religion angesehen hat. Auch ist dieser Artikel in der That immer mehr durch die praktische Erörterung, wenn sie gesund war und Geist hatte, als durch Speculation, oder gar durch Polemik, gefördert worden.

2. Die Fragen und Untersuchungen über die Vorsehung haben die zwei, oben bezeichneten, Gegenstände. Sofern sie sich aber auf die Würksamkeit Gottes beziehen, waren sie in der Kirche niemals von der Art, als könne das göttliche Würken ganz von der Verwaltung der Dinge getrennt werden: selbst diejenigen, welche, wie jene Gnostiker, und wie die Aristotelische Schule **), die

*) Gennad. de praedestinatione, ed. D. Hoeschel. Aug. 594. 4. — Pomponatius, de fato, lib. arbitrio, praedestinatione et providentia V. Bas. 567.

**) „Unter dem Monde keine Vorsehung" wird es ge-

Idee der Vorsehung sehr einschränkten, haben dieses doch nicht gethan. Nur der Epikureismus, wie ihn der kirchliche Sprachgebrauch fasste und nannte, hat es gethan. Das Wort, Zufall, hatte daher von jeher in der Kirche einen verhassten Klang, wenn gleich keinen bestimmten oder einstimmigen Begriff *). Aber es war unter denen, welche die Kirche, und mit ihr die religiöse Philosophie, bestritt, immer eben nur von einer Beschränkung, auf gewisse Theile oder gewisse Regionen des Universum, die Rede: und immer wurde dann das Geisterreich, in diesem oder jenem Sinne und Umfang, als der eigentliche Gegenstand der Vorsehung angesehen. Aber man hat sich doch auch oft nur so ausgedrückt, als schränke man das göttliche Würken selbst ein; während man nur eine grössere, d. i. erhabenere oder geistigere Würksamkeit Gottes in Beziehung auf das Empfänglichere im Universum annahm **).

Es waren drei Ansichten, in welche sich die Lehren dieser Art getheilt haben: die, der Vorsehung nicht unterworfenen, Dinge seien dem

wöhnlich angeführt als aristot. Meinung: Tatian. 2, auch b. Chalcidius 345. Theodoret. 2. Rede.

*) Auch durch die Zweideutigkeit, in welcher sich, wenigstens die spätere Schulsprache, in Beziehung auf casus und contingens hielt. Aber in der Ausführung bedeutete, wie auch F. H. Jacobi bemerkt (Werke III. 394) Zufall eigentlich gerade so viel als blindes Schicksal. — Nemesius hat die aristotelischen Begriffe von τύχη und αὐτόματον.

**) So der spätere Platonismus Plotin. 3, 3, 5. A. de mundo 6. — er kam so in den Formeln auch mit den jüdischen Graden der Providenz überein. Vgl. Maimon. M. N. 2, 11. Kosegarten z. cor. leg. p. 29. Auch die Scotisten (Resolutt. Sc. III. dist. 32): Deus magis diligit creaturas rationales.

Schicksale, oder sie seien der Natur, oder untergeordneten Wesen, Engeln, unterworfen. Aber Manches wurde hier wieder in verschiedenem Sinne behauptet.

Das Schicksal erscheint im Glauben der alten Welt und der neueren Zeiten in dreifacher Weise *): entweder als eine Macht über die Gottheit hinaus (entweder wieder dann die ewige Materie darunter gedacht, oder es wurde das göttliche Wesen in einem geringeren Sinne, z. B. nur wie die Naturgottheit vorgestellt) **), oder als eine, von der Gottheit über einen Theil der Schöpfung eingesetzte, Herrschermacht, vornehmlich die der Gestirne ***): oder man meinte unter dem Schicksale mehr eine unbedingte Macht und Herrschaft Gottes, so dass die Sache vielmehr den zweiten Gegenstand der Vorsehungsfragen, nämlich das

*) P. van Limburg — Brouwer. de ratione qua Sophocles veterum de administratione et justitia Dei notionibus usus est. L. B. 820. E. J. G. Schmidt de notione fati in Soph. tragg. et fragmm. I. L. 821.

Conz Stäudlin. Beitr. 4. und Mag. f. Rel. u. s. w. 1, 1. J. C. G. Werdermann Vs. e. Gesch. d. Mn. üb. Schicks. u. menschl. Freiheit. L. 793. 8.

**) Das Schicksal des Aeschylus: Blümner über die Idee des Schicksals im Aeschylos. L. 815. R. H. Klausen theologumena Aeschyli. Ber. 829. 8. 140 ff. — Die platonische ἀνάγκη (Zosim. I, 2), ein bei Plato selbst zweideutiger Begriff, dem νοῦς entgegengesetzt (Phot. 1, 8, 7).

***) Diodor von Tarsus περὶ εἱμαρμένης, Plot. 223: und die Vertheidiger der Vorsehung gegen die Gnostiker. Exc. Theodot. 74. 75. — H. Grot. sententiae philoss. de fato. Par. 680. 12. Alex. Aphrodis., Ammonii, Plotini, Bardes. et Plethonis de fato quae supersunt. Ed. J. C. Orell. L. 825. 8.

Nur das Aeusserliche werde im Menschenleben durch die Gestirne bestimmt, meinte Bardesanes, dagegen Ephraem (Hahn. Bardes. 80).

Verhältniss zwischen Gott und den erschaffenen Wesen, anging. Dieses war besonders das berühmte tragische Fatum der Alten, über welches die neuesten Zeiten, und auch auf dem kirchlichen Gebiete, so vielfache Untersuchungen angeregt haben: ob dasselbe eine, mit Menschenbestimmung und Menschenthat spielende, Macht, oder nicht vielmehr nur die sittliche Weltordnung im Gegensatze zum bösen, Gott entgegenstrebenden, Willen gewesen sei. — Aber es gab auch im kirchlichen Sprachgebrauche eine weitere, ungenaue, Bedeutung vom Schicksale, wie vom Zufalle *).

Der Natur überliessen selbst Einige in der Kirche das Walten über das Kleine und Einzelne **). Unbestimmt war es (und die ganze Meinung lässt sich nicht klar und consequent denken), wie es diejenigen meinten, welche die göttliche Vorsehung nur auf die moralische Ordnung, nicht auf den Weltlauf, bezogen ***).

Der Gedanke endlich von der Verwaltung eines Theiles der Welt durch niedere Geister, konnte sich leicht mit einem der vorigen verbinden. Denn im heidnischen Sprachgebrauche konn-

*) Augustin. C. D. 5, 8.

**) Hieron. in Hab. 1, 14. (generalis quaedam dispositio et ordo cursusque rerum). Dieses unter And. von Lombard. I. dist. 39 und vielen folgenden entschuldigt. — Beim Manichäismus hing dieses, wie in der Stoa, mit der Meinung (Aug. mor. Man. 2, 17) von der generatio aequivoca zusammen.

***) Taurellus — J. W. Feuerlin. Taurellus defensus. Norimb. 734. 4. (Nur eine negative Vorsehung räumte Taur. für die übrigen Geschöpfe ein.) Neuere Meinungen ähnlicher Art.

ten diese Geister auch als Lenker der Gestirne oder als Naturgeister (*ἐγκόσμιοι θεοί*) *) angesehen werden; und Gnosis **) und Platonismus verstanden sie würklich so. Die jüdischchristliche Ansicht dagegen fasste solche Geister in dem Bilde ihrer Engel auf ***). Der Artikel von diesen wird zeigen, wie schwankend die Kirchenlehre immer in Betreff derselben und ihres Antheils an der Verwaltung der Dinge gewesen sei. Nur dieses muss hier bemerkt werden, dass die öffentliche Meinung der Kirche niemals dahin gegangen sei (was denn auch weder in dem alexandrinischen, noch in dem palästinensischen Judenglauben gelegen hat), dass das Geringere in der Schöpfung den Engeln überlassen sei: vielmehr nur das Einzelne, oder gerade das Ausgezeichnetere und Würdigere †).

Aber der zweite Gegenstand der Fragen in der Lehre von der Vorsehung, das Verhältniss der göttlichen Würksamkeit zu Dasein, Kraft und Frei-

*) Sallust. de Diis et mundo c. 6 (Ed. J. Conr. Orell. Tur. 821.)

**) Exc. Theod. 70. Αἱ ἀόρατοι δυνάμεις (in den Gestirnen) ταμιεύουσι τὰς γενέσεις — τὰ δὲ ἄστρα αὐτὰ μὲν οὐδὲν ποιεῖ, δείκνυσι δὲ τὴν ἐνέργειαν τῶν κυρίων δυνάμεων —.

***) Recogn. Clem. 1, 45. — Rössler, Lehrbegr. d. ersten K. 139. Die Inconsequenz, welche in diesen Meinungen liegt, ist der gesammten Engellehre, im Verhältnisse zu der Lehre von Gott, gemeinsam.

†) Zweideutig ist das κατὰ πρόνοιαν und κατ' ἐπακολούθημα Philo's, Eus. P. E. 8, 14: und falsch in jedem Falle Carpzov. exercc. Phil. ad ep. ad Ebr. 114 (der Misbrauch mache es erst schlimm).

Greg. Naz. or. 14: nach Einiger Meinung gehe die πρόνοια nur auf die ὑπὲρ ἡμᾶς, nicht auf die Menschen.

heit der geschaffenen Wesen; führte in viele, tiefere Erörterungen hinein. Ohne dass die Kirche die speculativen Untersuchungen über das Leben in den Dingen aufnahm (jene, oben erwähnten, zerstreuten Meinungen ausgenommen von der Weltseele unter Gott); hielt sie doch den Gedanken von der Selbständigkeit der weltlichen Dinge, wie ihnen Gott das Dasein verliehen habe, immer fest. Auch stand die Idee der sittlichen Freiheit, besonders auch gegen die gnostischen Meinungen und aus dem sittlichen Interesse erwiesen, stets unangefochten *) — nur für das Gebiet der Gnadenwürkung und in Beziehung auf die ewige Bestimmung machte die streng augustinische Partei eine Ausnahme. Im Allgemeinen stellte also die kirchliche Meinung das Princip auf: dass Gott in der Welt würke und walte, indem und so dass die weltlichen Dinge ihr Dasein und ihre Würksamkeit nicht aufzugeben hätten **). Und für das freie Handeln galt die altbiblische Unterscheidung von Schaffen und Gestalten (ἐνέργεια, συγχώρησις) ***), in welcher freilich das Eigentliche, in Frage Stehende,

*) Justin ap. 1, 36 and. 2, 8. Method. Phot. 236. Dial. de r. fide 3. Abschn. (Hier auch das: ohne Willensfreiheit wäre der Mensch unveränderlich wie Gott.) Sonst werden die Beweise immer in der Kirche aus dem Dasein des Sittengesetzes und aus der Zurechnung geführt.

Neander Gnost. 413, vergleicht die pharisäische Lehre mit der in den Clementinen — Darstellungen des göttlichen Wissens und Verwaltens, in Test. 12 patr., Naphth. 2.

**) Augustin. C. D. 7, 30: implet Deus coelum et terras, praesente potentia, non absente natura. Sic itaque administrat omnia, quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat. Dion. Ar. div. nom. 4: τῆς ἑκάστου φύσεως σωστικὴ ἡ πρόνοια —.

***) Jo. Dam. 2, 25: κατ' εὐδοκίαν — κατὰ συγχώρησιν.

nur vorausgesetzt wurde und eine Anthropopathie hinzugefügt.

Aber weiter führen auch alle späteren Erörterungen nicht, auch die, welche von dem Unterschiede zwischen der Materie und Form der Handlungen ausgehen *); und nur in neue Formelzwiste führen können: wie man dabei mehr das Aeusserliche und Innerliche, oder die Masse der Kraft und ihre Anwendung verstehe, und mehr auf das Einzelne oder auf das Ganze menschlicher Handlungen hinsehe.

Endlich gehört auch in diese Fragen die über das Lebensziel hinein **), welche die Aufmerksamkeit der Kirche von Altersher auf sich zog: mehr durch den biblisch-kirchlichen Sprachgebrauch als an sich schwierig und streitig. Denn immer galt es auch hierbei die Vereinigung von Voraussehen, Einwürkung, Leitung, Verbindung mit Leben und Freiheit der Geschöpfe ***).

Aber es ist die uralte, ursprüngliche Abtheilung. Entgegensteht συνέργεια, κώλυσις, ἐγκατάλειψις. — Aug. C. D. 5, 9 f.

*) Oben schon über die Zweideutigkeit dieser Formeln in der theol. und philos. Schulsprache. — Drei Ansichten zeigen sich vorn. bei denen, welche Freiheit u. Vors. bestimmter vereinigen wollten: dass Gott das Allgemeine der Handlungen, oder das Aeusserliche oder das Resultat bestimme.

**) Greg. M. Mor. 12, 23. (Praefixi dies singulis a — praescientia etc.) 16, 5. vgl. Ratramn. de praedest. 1. — Phot. Amphil. 149. 240. Mai. Coll. 1. περὶ ὅρου ζωῆς. Ebds. 369. Anastas. de vitae termino.

Levin. Lemnius de vitae termino. L. B. 1553. Jo. Beverovicius, de v. t. fatali Dordr. (634. 8.) L. B. 636. 4. Streitigkeiten darüber. Ticelii collectio scriptorum de vitae termino. L. 691. 8.

***) Die Beweise für die Providenz entsprachen in

30.

Unter den Geschöpfen Gottes nahmen, auch in der christlichen Ueberzeugung, die höheren Geister eine vorzügliche Stelle ein: sie wurden sogar als unmittelbare Werkzeuge der göttlichen Vorsehung vorgestellt. Aber, wie der Gedanke von solchen Geistern nur als Bild aus der heiligen Schrift hervorgegangen war, ohne, dass selbst in dieser eine sichere und vollendete Lehre nachgewiesen werden konnte; da er ferner mit sinnlichen und phantastischen Meinungen und mit fremden Religionsbegriffen aller Art in dem nächsten Zusammenhange stand, da ihn endlich die Kirche niemals streng bestimmte: so wurde diese Lehre (bis auf wenige ausgemachte Sätze) zu einem bunten Gemische der verschiedenartigsten Bilder und Vorstellungen.

Anm. Wir haben hier den Standpunct bezeichnet, von welchem aus die nun folgenden Lehren gewürdigt werden müssen, und die Principien, von welchen bei der Sammlung und Anordnung derselben ausgegangen werden muss, soll man sich

der Kirche ganz denen für die Existenz Gottes: nur natürlicherweise noch mehr aus dem Leben und Laufe der Welt hergenommen. Die Beweisführung wird von Clemens Al. Str. 5, 1. zurückgewiesen, nämlich die aus dem Zweifel und gegen denselben.

nicht in einer Masse der Meinungen und Träume verlieren *).

Die christliche Sprache und Ansicht veränderte den bisher gangbaren Begriff vom *νοητὸς κόσμος*, indem sie statt der Idealwelt ein Reich selbständiger Geister vorstellte, als das zuerst Geschaffene **). Selbst in der damals schon herrschenden Misdeutung der platonischen Idee'n, als seien sie persönliche Wesen, war jene Intellectualwelt doch etwas ganz Anderes als das jüdisch-christliche Engelreich. Doch floss auch jener platonische Begriff auf diese kirchlichen Vorstellungen mannichfach ein ***): wenn gleich die Idealwelt im Allgemeinen nur auf die Lehre vom Logos angewendet wurde.

Die herrschende, anerkannte, Vorstellung der Kirche unterschied immer diese Geisterwelt und die menschlichen Seelen; auch, wenn sie diesen eine höhere Abkunft und Verwandtschaft mit dem Himmel zuschrieb. Eine Ausnahme macht die Art und Schule des Dionysius Areopagita †) und die neue

*) Jac. Ode comment. de angelis. Traj. 739. 4. J. Fr. Cotta hist. succincta dogmatis de angelis. Tub. 765. (Gerh. Ll. IV.) Keil. de doctoribus eccl. etc. Opuscc. 531 ff.

**) In jenem Sinne vermisste Julian in der Mosaischen Schöpfungsgesch. die Entstehung der Intellectualwelt. In ihm stellen Basil. und Gregor v. Nyssa (in hexaem.) die νοητὴ κτίσις dar, als das zuerst, und wie der Stoff von Allem, Geschaffene. So fasst aber auch Chalcidius, wie es scheint, die Engellehre auf (vgl. Münter DG. II. 10.)

***) Besonders in der Frage über den Moment von der Erschaffung der Engel. — Campanella deutet die Engel von den Formen der Idee'n aus der urbildlichen Welt. — Die neue speculative Theologie von den Engeln — Marheinecke.

†) Die oben erw. Schrr. über Dion. Ar. (besonders Dalläus), und das Fg.

Zeit, seitdem der Engelbegriff, von seiner Ursprünglichkeit entkleidet, zu dem von geistigen Naturen überhaupt, oder auch von höheren als der Menschengeist sei, herabgezogen worden war *).

Die eigentliche Quelle der kirchlichen Engellehren war die Volksmeinung der Juden, der Heiden, und die, welche unter den Christen selbst emporwuchs. Würden freilich die h. Schriften einen vollständigen und bestimmten Typus dieser Lehren gegeben haben **); so würden sie in der Kirche nicht so schweben oder zerfliessen können, wie es (jedoch ohne irgend einen Nachtheil) ***) geschehen.

Eingeflossen sind aber in diese kirchlichen Lehren, neben diesen biblischen Darstellungen und jenen platonischen von der Idealwelt, die schon im Vorigen erwähnten: von den Gestirngeistern, von den niederen, das Untere verwaltenden, Gottheiten (ἐγκοσμίοις θεοῖς), von den Dämonen; ferner die heilige Symbolik des Orients von den Lichtgeistern um Gott her †), endlich der Emanatismus in mancherlei Gestalt. Oft schiessen in Einer Meinung mehre von diesen Elementen

*) Mises (Fechner) vergleichende Anatomie der Engel — L. 825. (Es soll ein Traum sein: aber es ist wohl etwas Anderes, was diese Schrift enthält.) — Ueber die Swedenborgischen Ausdeutungen der Engel- und Dämonenlehren.

**) Grdz. d. bibl. Th. 279 ff.

***) Wir wiederholen hier nicht, wie diese kirchl. Bilder sogar vortheilhaft eingewürkt haben; als zeitgemässe Unterlage der Idee'n der göttlichen Vorsehung und des Uebersinnlichen.

†) In dieser Quelle vereinigt sich auch der spätere Platonismus (oben schon von Jamblichus — und es kann an der Authentie der Schrift von den ägypt. Mysterien nicht gezweifelt werden) und der jüdisch-christliche Glaube.

zusammen. Natürlich hat sich die christliche Poesie dieser Lehren immer am meisten bemächtigt und sie am freiesten behandelt *).

Nur wenige Sätze lassen sich als ausgemachte in der Kirche bezeichnen: die vornehmlich, dass das Geisterreich nicht zum göttlichen Wesen gehöre (zum ursprünglichen Lichtreiche), und dass es keine eigentliche Emanation sei**). Aber keinesweges war es so bestimmt und ausgemacht, dass es ausser Engel und Menschengeist keine höheren Geister gebe ***) — von den Naturgeistern, neben oder unter dem menschlichen auch abgesehen †).

31.

Die kirchlichen Darstellungen der Engellehre geschahen, wie die in der heil. Schrift, zum grössten Theile nach zwei Seiten hin: bald, dass die Engel wie zur Verherrlichung des himmlischen Staates,

*) Freie, dichterische Behandlung der Engell., Anthol. Pal. I. p. 15. — Es war ein grosser Vorschritt in der Lehre, dass die Scholastik sie in den Art. von der göttlichen Vorsehung aufnahm, und die ganze Behandlung derselben in dieser mit aristotelischen Begriffen; welche mit offenbarer Vorliebe geschahe.

**) Ganz und rein emanatistisch war die areopagitische Darstellung nicht: denn sie hält doch die Idee der Schöpfung fest, und lässt die Emanation nicht bis zum Materiellen fortschreiten.

***) Ueber die κενεῶνες des Nonnus spicil. obss. in Jo. e Nonno p. 7 f. Gebrauch des Wortes αἰῶνες in der Kirche (Const. ap. 8, 12) oben S. 133.

†) Ueber Natur- und Lebensgeister der Theosophie ist früher hin und wieder gesprochen worden. Thierseelen: Hier. Rorarius quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine — ed. Ribov. Helmst. 728. 8.

bald, dass sie eben als unmittelbare Werkzeuge Gottes in der Weltregierung angesehen wurden. Auch die ausdrücklichen Erklärungen der Kirche über die Natur der Engel und die mannichfachen Vorstellungen von Unterschieden und Ordnungen derselben, bezogen sich auf diese zwiefache Ansicht [1]). Andere Beziehungen fanden in den verschiedenen Lehren über die Geistigkeit [2]) derselben und über Zeit und Art ihrer Erschaffung [3]) Statt.

1. Die verschiedenen Erklärungen (Definitionen) der Engelnatur, wie sie aus den Vätern schon in alter Zeit zusammengestellt worden sind, haben weder theologische noch historische Bedeutung *). Aber jene zwiefache Ansicht offenbart sich vornehmlich in den beiden Hauptprädicaten, ὑμνολογικόν und λειτουργικόν.

Auch die mannichfachen Begriffe von Engelgraden und Ordnungen kamen hierauf zurück, wie sie auch sonst immer entstehen mochten. Eine Unterscheidung unter den Engeln war in jeder Weise ganz natürlich: auch hatte man die mancherlei biblischen Engelnamen und die Theorie'n und Träume der Juden und Heiden vor sich, um für die Kirche ein Gleiches aufzustellen. Im Anfange der Kirche hing es mit der Gnosis zusammen **),

*) Nach Joh. Dam. und den früheren Griechen, hat z. B. Zonaras u. ἄγγελος· Ζῶον λογικὸν, ὑμνολογικὸν, πύρινον, ἄϋπνον, ἀθάνατον κατὰ χάριν — οὐσία νοερὰ, αὐτεξούσιος, ἀεικίνητος, θεῷ λειτουργοῦσα — δύναμις ἁγία, ἀποστελλομένη παρὰ κυρίουεὶς διακονίαν.

**) Ignat. Trall. 3: τοποθεσίαι ἀγγελικαὶ καὶ συστάσεις ἀρχοντικαί u. s. w. als Gegenstände der höchsten Gnosis. Wie-

in welcher freilich die Engellehre eine andere Bedeutung hatte als in der allgemeinen Denkart. Der sogen. Dionysius Areopagita führte, wie schon gesagt wurde, die emanatistischen Ansichten in der blossen Beziehung auf das Geisterreich aus **). Daneben gingen populäre, mehr im biblischen Sprachgebrauche gemachte, Darstellungen solcher Grade und Ordnungen der Engel, und solche finden sich auch in der Kirche des Orients ***). Die Areopagitischen Formen kamen durch Johannes Damascenus in die griechische, durch Gregor d. Gr. in die lateinische Kirche: ohne, dass man den fremdartigen Grund und Sinn zugleich annahm. Ja sie wurden in beiden Kirchen öffentlich und wie symbolisch †).

derum Iren. 2, 54 —: non habent dicere (die Gnostiker) numerum angelorum et ordinem archangelorum, thronorum sacramenta — diversitates dominationum, principatuum, potestatum atque virtutes. — Die früheren Darstellungen der Engelverschiedenheit vor Areop., Dallaeus de scrr. Ar. p. 12 ff. Späterhin Greg. Naz. or. 28 (vgl. Ullmann 494 f.) Orig. princ. 1, 5. Augustin. ench. 58: dicent qui possunt, si tamen possunt probare quod dicunt: ego me ista ignorare profiteor. — Um die rabbin. Träumereien bei Eisenmenger und was Test. Levi 3 and. zu finden, hier zu übergehen.

**) Alles in der Engellehre hat bei Dion. eine andere Bedeutung als in der Kirche — Ἄγγελος selbst — Hier. coel. 4: διὰ τὸ διαπορθμεύεσθαι τὰς ἐκφαντορίας u. s. w. Die Anordnung des Einzelnen beim Areopagita. Verschiedene Meinungen über den Grund des Unterschiedes (Joh. Dam., P. Lomb. II. 9): ob Ordnungen der Engel über den Hierarchie'n, ob Individualität?

***) Bei den Syrern auch 9 Ordnungen der Engel, aber andere als beim Dionysius: Assem. B. Or. III. 1. 311. und Morin. de eccl. ordd.

†) Zu Gregor Gr. (hom. ev. 34.) vgl. Bern. 19 in cant., Wiklif Dial. 2, 10. Raimund's 218—21 philos. Beweis f. die areop. Ordnung.

In kirchlichen Hymnen des 12. Jahrh.: tres distinctae

Hat sich indessen im Mittelalter die öffentliche Auctorität bisweilen gegen gewisse andere Rangordnungen der Engel ausgesprochen *); so geschahe es mehr, weil sich ein magischer Aberglaube in solchen dargelegt hatte, welcher sich immer mit künstlichen Stellungen und Deutungen von den Namen Gottes (917) und der höheren Geister beisammen gefunden hat. Ebendaher kam die öffentliche Misbilligung anderer Engelnamen, als die kirchlich hergebrachten waren **). — So in den Bilderkreis der Kirche aufgenommen und mehr oder weniger areopagitisch gehalten, hat der Glaube an solche Grade und Ordnungen der Engel dennoch auch nicht entfernt dogmatische Bestimmtheit erhalten.

2. Die kirchlichen Fragen über das ἀσώματον der Engel haben auch eben so verschiedenen Sinn als Ursprung gehabt. Sie wurden bald speculativ, bald mehr populär und in Beziehung auf die Schrift aufgestellt: und bezogen sich bald mehr auf die innere Natur der Engel ***), bald mehr darauf, ob man bei ihnen eine (stete oder vorübergehende)

hierarchiae. Gegen Luther's Aeusserungen über die areop. Hierarchie, sprach die Pariser Univ., Arg. I. 2. 374.

*) Aristotelische Irrthümer von 1290, unter 14 — (Tot angelos esse praecise quot sint orbes — dieses sei, und so wurde die Engelzahl bedeutend, gegen Ps. 68, 17) — Matth. Palmerius 1448, beim Trithem. scrr. eccl. 797, soll ein Buch voll Irrthümer über die Engel geschrieben haben.

Clem. homil. 3, 36: zur σοφία, ἀγγέλων ὀνόματα γνωρίζειν. Vgl. Or. Cels. 1, 25.

**) Baron. ad 745. Röm. Concilium für gewisse Namen der Erzengel. Einige Namen derselben, bes. Michael und Gabriel, behielten gewisse eigenthümliche Beziehungen: Or. Princ. 1, 8. Didym. trin. 2, 7.

Cherubim auf dem 2. Nic. Concil und in den Carolinischen Büchern (1, 20).

***) Ueber das ἀσώμ. oder σωματικόν in dieser Beziehung

Verbindung mit materiellen Organen annehmen dürfe? Man kann sogar annehmen, dass die gewöhnliche Erörterung und Controvers diese Puncte selten bestimmt von einander getrennt, und, dass z. B. in der, von Altersher gangbaren, Meinung*), dass die Engel Feuer- oder Luftnaturen seien, sich hin und wieder alles Drei ausgedrückt habe: dass sie wie alle geschaffenen Geister der Materie angehören müssten, wenn auch der feinsten und reinsten, dass die Engel in beständiger Verbindung mit einem Organ aus dem Licht- oder Feuerhimmel vorzustellen wären **), und, dass ihre Erscheinung in einem Körper nicht vom roheren, irdischen Stoffe, anzunehmen sei. Ausgemacht war, dass die Engel über diesen groben Stoff erhaben wären.

Aber wie von Altersher vornehmlich in diesem Artikel die Phantasie gesprochen hat, welche denn

wurde wieder unter verschiedenen Gesichtspuncten gesprochen. Vornehmlich in denen: welches die Bestimmung der Engel fordere — was in der Natur eines geschaffenen und eines vernünftigen Wesens liege — und, was in der des Weltschöpfers? (Iren. 2, 30: si invisibilia a demiurgo facta sunt et sunt spiritalia et sancta: non est animalis hic.)

Dichterisch Greg. Naz. carm. 2: aus der Trias ἄγγελοι αἰγλήεντες, ἀειδέες — νόες εἰσὶν ἐλαφροὶ, πῦρ καὶ πνεύματα θεῖα δι' ἠέρος ὦκα θέοντες. Nonnus dagegen zuerst von der „gefiederten Schaar," πτερόεσσα στρατιά, angf. Abh. vom Nonnus S. 7.

*) Zuerst Tatian. 25. Basil. Sp. S. 16. ἀέριον πνεῦμα, εἰ τύχοι, ist die Engelnatur, ἢ πῦρ ἄϋλον. Vgl. Orig. 17 in Matth. Das ἀσώματον vertrug sich hiermit sehr wohl, vgl. 932. Keil a. O. 537 ff. — Engelspeise nach Ps. 78, 27. Just. Tryph. 57. Tert. carn. C. 6 And. Das ἀσώματον πρὸς ἡμᾶς Jo. Dam. 2, 3 ist von Gr. Naz.

**) So fasste es Joh. Dam. auf, dem die Engelnatur an sich νοερά und ἀεικίνητος (das platon. Prädicat der ψυχή) war.

J. C. Loersius de angelorum corporibus et natura. Traj. 737. 4. Roessler philosophia vet. eccl. de spiritu. Tub. 783. 4.

immer dieselben dichterischen Bilder in und ausserhalb der Kirche hervorrief, die noch unter uns herrschen; so ergriff auch der Bilderstreit im Mittelalter, welcher sich ja zum Theile eben auf dem Gebiete der Phantasie bewegte, den Gegenstand mit grossem Interesse. Was damals mit öffentlicher Auctorität ausgesprochen wurde *), hat dennoch keine tiefere und bleibende Würkung für die Kirche gehabt. Die Scholastik gab dieser Untersuchung eine mehr allgemeine, rein speculative Wendung **).

Die Erschaffung der Engel hing mit den kirchlichen Interessen auf die mannichfachste Weise zusammen, und auch die Meinungen, welche dabei einander gegenüber gestellt wurden, wiesen auf solche zurück. In der, welche die Entstehung der Engel von der Weltschöpfung streng sonderte, sprach sich eigentlich der alte Gedanke von der Idealwelt und ihrem Dasein vor der sinnlichen aus ***): in den übrigen, welche die Engelschöpfung in die Tagewerke einzuordnen suchten, scheinen die beiden Rücksichten hindurch, auf die Deu-

*) Das 2. Nic. Concil. über das σωματοποιεῖσθαι τοὺς ἀσωμάτους ἀγγέλους. Mansi XIII.

**) Untersuchungen über das ubi der Engel, ihre Circumscription, ihre Zusammensetzung aus quo und quod (potentia und actus) — mit anderem Wort, ihre Creatürlichkeit.

***) Origenes und Augustinus (C. D. 11, 9) verbinden diese Ansicht mit der nächsterwähnten, indem sie die Engelschöpfung in der des Lichtes findet. Basilius und Gregor v. Nyssa sprechen bei der Angabe, dass die Geisterwelt vor der Weltschöpfung entstanden sei, nicht von den Engeln. (Ob. 968.) Chrys. u. A. Jo. Dam. 2, 3 schliessen sich an die platonische Darstellung für die Engellehre an: erst die νοητή, dann die αἰσθητὴ κτίσις, Coteler. ad Const. ap. 8, 12.

tung der Mosaischen Kosmogonie und auf den Sündenfall, bei welchem man ja schon die gefallene Geisterwelt würksam glaubte. Es ist hier, wie überall in dem Lehrstücke, das Merkwürdigste, wie die vielen Meinungen aus den verschiedensten Quellen hergeflossen seien, und wie die Kirche sie alle, fast ohne ihre tieferen Differenzen zu ahnden, in sich aufgenommen und bei sich geduldet habe.

Eine eben so natürliche als consequente Vorstellung würde es gewesen sein, die Erschaffung der Engel von der Person des heiligen Geistes herzuleiten. Aber sie hat gerade in der Kirche nicht öffentlich Statt gefunden *): vielmehr war der Logos der Schöpfer aller, auch der geistigen Wesen und Reiche. Doch verband wenigstens die Kirchenlehre immer die Dogmen von den Engeln und vom heiligen Geiste **).

Ausser der Consequenz, welche in diesen Ansichten von der Entstehung des Geisterreiches lag, gewann die Kirche in ihnen auch noch einen bestimmten Gegensatz gegen Gnosis und Emanatismus †).

*) Greg. Nyss. c. Eun. 2 p. 60, spricht von der Erschaffung der Kinder Gottes durch den h. Geist nach Joh. 3, 6: aber er meint die Gotteskinder aus ebd. 1, 12.

**) Dagegen war der Gedanke herrschend in der alten Kirche (Greg. Naz. or. 44), dass die Heiligung der guten Engel durch den heil. Geist (ἔξωθεν Basil. a. O.) geschehe.

***) Justinus unten zu erw. St. vom Geiste und dem ἀγγέλων στρατός — auch Basil. a. O.

†) Logos und Geist wurde dadurch über die gesammte Geisterwelt erhoben.

32.

Von dem, was die Kirche sonst über Wesen und Werk der Engel gedacht hat, ist nur Zweierlei noch von grösserer Bedeutung: das Verhältniss, in welchem die Engel zur göttlichen Weltregierung gedacht wurden [1]), und die Statthaftigkeit einer Verehrung derselben [2]). Denn in diesen beiden Puncten hing Lehre und Meinung genau mit anderen Dogmen und ihrer verschiedenen Auffassung zusammen. Auch ist die Kirche in ihnen entschiedener gewesen als sonst in dem Artikel.

1. Ueber den Antheil der Engel an der göttlichen Regierung der Dinge sind zwei Ansichten in der Kirche vorgetreten. Die eine, dass die Engel gewissen Kreisen oder Theilen des Universum vorgesetzt wären: bald mehr im Zusammenhange mit dem philosophirenden Polytheismus gedacht *), bald mehr für eine populäre Auffassung der Lehre

*) Die Ethnarchen (μερικοὶ, μεριστοὶ θεοί) des Porphyrius (abst. 1, 57) Jamblichus (myst. Aeg. 5, 23) Julian (Cyrill. 4, 115. 148). — Als einen solchen sahe Julian auch den Gott des Moses an. Auf der anderen Seite traten der Engellehre auch die heidnischen Bilder von den verschiedenen Geistern des Universum näher.

Beide Arten des Polytheismus schatteten in den Engellehren ab. Jene (nach Alex. Deut. 32, 8) Clem. Al. Str. 6, 17: κατὰ τὰ ἔθνη κ. πόλεις νενέμηνται τῶν ἀγγέλων αἱ προστασίαι — Orig. Cels. 5, 28 ff. Eus. D. E. 4, 6 ff. u. s. w. Diese, auch ausser Origenes (vgl. Guer. 216 f. u. Huet. Origg. 85 ff.) dessen Lehre Augustin unentschieden lassen will — sonst oft: vgl. Clem. hom. 8, 12: τῶν τὸν οὐρανὸν ἐνοικούντων πνευμάτων

von der Vorsehung *). Die andere, biblische und in der Kirche herrschend gewordene, dass die Engel nur für einzelne Absendungen und Veranstaltungen Gottes bestimmt seien **). — In der Lehre von den Schutzgeistern drückte sich nicht nur dieselbe allgemeine Verschiedenheit aus, sondern es flossen hierbei noch viele besondere Vorstellungen aus der alten Welt ein, vornehmlich, wenn sie mit der von einem schlimmen, versuchenden Geiste verbunden war ***): auch diese Lehre ist kirchlich nicht zur Entscheidung gekommen †).

οἱ τὴν κατωτάτω χώραν κατοικοῦντες ἄγγελοι — mit Credner, in Winer's wiss. Zeitschr. 3. 280.

*) Papias — Routh. I. 19. Athenagoras — vgl. den vor. Art. Pastores hiessen sie nach Jes. 13, 20.

**) Orig. Cels. 5, 28 nimmt die Schilderung dieser Engeldienste von den platonischen ἑρμηνεῖς δαίμονες —: vgl. Aug. C. D. 8, 18. 20.

***) Hermas 2, 6, 2, Origenes (hom. 12 Luc. 23. Jos.), Basilius Eunom. III — οὐδεὶς ἀντερεῖ. Gr. Nyss. vit. Mos. u. s. w. (Nicht hierher gehört die ἀγγελικὴ συνωρίς, Nonnus z. Joh. 20 — Augusti DG. 281.) So auch noch Gregor d. Gr., in Job. 4, 25. 39, 15. (Angelus bonus, qui deputatus est alicui ad custodiam, eum specialiter ad bonum hortatur — malus ang. qui permissus est ei ad tentandum. Sed hoc dubitari potest, nec de scriptura habemus determinatum.) Vgl. unten beim Exorcismus.

Die Hauptsache war immer, ob die Schutzgeister, als Engel, den Menschen einwohnend, oder als beigegebene Beschützer (Arnob. in Ps. 37. 90. Cl. Strom. 6, 17: ἐνίοις τινες), gedacht wurden. Auch Origenes redet in vielen Stellen von guten und bösen (Cels. 8, 34) Dämonen, nur als von ausserordentlichen, zu Lohn und Strafe, oder durch die entstehende Verwandtschaft mit den guten und bösen, beigegebenen, Geistern: oder allegorisirt auch die ganze Lehre. (Δαίμων, τὸ κρατοῦν ἑκάστου Dio Chrys. or. 2.) — Angelorum circumstantia Tert. or. 3. anders. (Index Tert. ed. Hal.)

†) Der grosse Unterschied der heidnischen Begriffe von

2. Die Verehrung der Engel, sofern sie nicht ein Ueberrest des alten Heidenthums war *), bezog sich immer vornehmlich eben auf diesen Antheil derselben an der Weltregierung. Aber auch die anerkannte Vorstellung von ihrer Heiligkeit hatte einen Theil daran: wenn gleich die Kirche niemals diese Heiligkeit als eine natürliche und nothwendige (metaphysische Anamartesie), sondern wie durch Gnade so durch Heiligung verliehen, angesehen hat **). Wenigstens aber erhielten weder die gnostischen Begriffe von Erlösung der Engelreiche, noch die alexandrinischen von Fehlern und von Wiederherstellung der Engel ***), die Billigung der Kirche.

Aber bei der Verehrung derselben traten ganz die gleichen Ansichten ein, wie bei der anderer himmlischer Wesen, welche die Kirche gestattete:

Dämonen, von Zoroastrischen Geistern, von Genien (astrologischen, und denen im Röm. Sinne) u. s. w.

Solger, üb. den Urspr. der Lehre von den Däm. und Schutzgeistern in d. Rel. der alten Griechen: nachgelassene Schrr. II. Beil. 11.

*) Als solche (κεκρυμμένη εἰδωλολατρεία) im Concil von Laodicea (can. 35) angesehen: vgl. Theodoret. zu Col. 2, 18. Unter einem anderen Gesichtspuncte redete von demselben Gegenstande das 2. Nic. Concilium.

Engelverehrung unter den Essenern (J. F. Flatt. obss. in ep. ad Col., Opuscc. XVI. XVII.) und Gnostikern — beide von an sich verschiedener, doch bisweilen in einander geflossener, Art. — Die Engel allegorisch als μεσίται καὶ διαιτηταί Philo de somn. 586. — Aber Test. 12 patr., Levi l. c. und 657. Vgl. das Geschichtliche bei La Mennais indiff. III. 65 ff.

**) Vorher von der Verbindung der Lehre von den Engeln mit dem h. Geiste.

***) Durch Sam. Crell erneut — Wolf. curae ad Col. 1, 21. Ueber Origenes, Maistre Abendst. II. 412 ff.

In Jo. 10. c. 49. 58 (ἐπιδημία τοῦ X. auch für die ἄρχοντες würkend). Er meint ein fortwährendes Irren der Engel in

die nämlich in einer gewissen Art, einem gewissen Grade, und für sie eben als himmlische Naturen, wurde erlaubt, nur nicht göttliche*). Hier bei diesem letzten Puncte vornehmlich leuchtet es in die Augen, wie viel Stoff zu religiöser Verirrung in dem ganzen Artikel liege, und wie Wenig in demselben für eine sichere und klare Ueberzeugung vom Göttlichen und Himmlischen dargeboten werde. Es gehört überhaupt nicht hierher, zu zeigen, wie viele Misverständnisse bei den gewöhnlichen, dogmatischen und praktischen, Vertheidigungen des Dogma untergelaufen seien **),

der Weltregierung (vgl. Princ. 2, 1.): wie auch Augustin (quaestt. 83 c. 79: privato jure agere) annehmen mag. Edle Menschen stehen über den fehlenden Engeln nach Orig. to. 15 in Matth. — Allgemeine Formel, in Bez. auch auf die Engel, wie im B. Hiob, Cyr. Hier. cat. 2 — εἷς ἀναμάρτητος.

Die gnostische ἀγγελικὴ λύτρωσις hatte übrigens sehr verschiedene Bedeutung. Auch b. Clem. q. div. 29 eine andere Befreiung der Engel.

*) Nicht immer wurde Verehrung und Anrufung (Iren. 2, 32) unterschieden. Diese konnte, als Folge der Fürbitte (einer in der Kirche anerkannten, selbst, wie bekannt, von den Reformatoren eingeräumten, Sache), leichter gestattet werden. Ambrosius und Augustin (Conf. 10, 42) sich anscheinend widersprechend. Origenes (Cels. 5, 4 f. 8, 13, vgl. Mosheim 822) schwankt nur im Gebrauche von Formeln. — Ἀγγελικοί Epiphan. 60; vgl. Augusti Denkww. III. 283. J. B. Carpzov. varia historia angelicorum ex Epiph. et all. vett. monn. eruta. Helmst. 772. 4. Wie wenig Consequenz in allen diesen Dingen Statt gefunden: Middeld. th. Prud. II. 29. Ueber Just. ap. 1, 6. Art. v. d. Trin. Keil a. O. 553 ff. (Dessen Kritik von Orig. hom. 1 Ezech. und Ambr.)

Die kirchlichen Darstellungen von Engeln des Friedens (Const. ap. 8, 36 f. Chrys. 2 in 2 Cor. and.), der Taufe, der Gnade u. s. w., waren wohl nur heilige Formeln; aber nicht so die Engel der Gemeinen. Dieser bestand in einem Glauben der Kirche.

**) Wenigstens aber muss es immer als etwas Auszeichnendes

33.

Weit bedenklicher als in der Engellehre, würkten in der Lehre von Satan und Dämonen (beide waren auch in der kirchlichen Meinung nicht nothwendig bei einander) fremde Vorstellungen der verschiedensten Art ein. Dazu kamen die Schreckbilder einer aufgestörten Phantasie im Mönchsleben: und aus allem zusammen ein harter Sprachgebrauch [1]), welcher auch da, wo er nicht so eigentlich und streng genommen wurde, Begriffe erzeugte, die zum Theile geradezu unchristlich waren; dennoch aber erst in der späteren Zeit entschiedenen Widerspruch fanden [2]).

*) Es ist entschieden, dass, wie in der alten Welt die Vorstellungen von bösen Geistern ausser Zoroaster und dem Judenthum eigentlich niemals

für das Christenthum angesehen werden (wie für den Mosaismus, für diesen jedoch in beschränkterem Sinne), dass es in keiner Art, weder wie die altmorgenld. Religionen, noch wie Muhammed (Sale Einl. z. Koran S. 91) aus der Engellehre einen Glaubensartikel gemacht habe.

*) J. G. Mayer historia diaboli s. comm. de diaboli malorumque spirituum existentia, statibus, indiciis, consiliis, potestate. (1777). Ed. 2. Tub. 780. 8. Winzer. de daemonologia in N. T. proposita. II. Vit. 812 f. 4. L. Usteri Beil. z. Paulin. Lehrbegriffe 234 ff. 3. A.

Tertull. apol. 22: Quomodo de angelis quibusdam corruptis corruptior gens daemonum evaserit, damnata a Deo cum generis auctoribus et cum eo quem diximus principe: apud literas sacras ordine cognoscitur. In die-

mit der von einem Oberhaupte solcher, einer satanischen Natur, verbunden gewesen sind; so auch die Kirche sie wenigstens nicht immer zusammengedacht habe. Aber wo man die Vorstellung von Dämonen von der Satanslehre trennte, da war die Dämonologie immer am rohesten *): aus vielen Ursachen, und schon darum, weil dann die Lehre ganz von ihrer biblischen Basis abgelöst wurde.

1. Die am meisten einfach-biblische Lehre entwickelte Satans- und Dämonenlehren aus dem Begriffe gefallener Engel; wie Viel sie nun dabei von den Bildern der heil. Schriften in sich aufnehmen mochte. Aber diese Bilder selbst und die im Artikel gebräuchlichen Namen **), deuteten ja schon vielfach in mancherlei alte Religionslehren hinüber. Die dualistischen Meinungen und die von düsteren, schadenden Mächten und

ser Täuschung ist die kirchl. Lehre in dem Artikel fortwährend befangen.

*) So auch in den theosophisch-kabbalistischen Darstellungen.

**) Um die, in dem Folgenden zu nennenden, hier zu übergehen, wie viel Stoff für allerlei Meinungen lag allein im Namen δαίμονες, δαιμόνια —! Nämlich es konnten darunter eben sowohl wie jene bösen Geister (nach dem nur jüdisch-griechischen Sprachgebrauche: doch vgl. Creuzer Myth. III. 67 ff.) auch die platonischen Dämonen (von Augustinus u. A., wie oben schon erwähnt, oft mit jenen vermischt), die Gottheiten der Heiden selbst, endlich, nach einem mehr Römischen Gebrauche, die abgeschiedenen Geister verstanden werden. Zu dem Letzten die bekannte Abh.: Was lehrt die Bibel vom Teufel, von gefall. Engeln, von Dämonen und bösen, unreinen Geistern? Nachtrr. zu J. Jahn's th. Werken 61 ff.

Geistern, wie sie durch die alte Welt hindurchgehen (ἀλάστορες, κακοδαίμονες), fanden ihre natürliche Anwendung auf jene Kirchenlehre *). Der Dualismus selbst hatte im christlichen Norden andere Bilder und Denkweisen, als welche er im Orient gehabt hatte **). Irren wir nicht, so hat auch erst die nordisch-christliche Poesie diese Bilder in sich aufgenommen und ausgearbeitet ***).

Das asketische Leben erzeugte für sich schon leicht trübe und schreckende Bilder: für die dämonischen und satanischen Bilder war es

*) Abgesehen von Gnostikern und Manichäern. — Von jenen Clem. Str. 4, 8. Basilides θειάζων τὸν διάβολον (auf dieselbe Weise, wie nach den älteren Missionarien die Indier den Satan anbeten sollten). Oben über die verschiedene Stellung des Satan zur Hyle bei den Gnostikern. — Ueber die mancherlei phantastischen Dämonenlehren der Man., Thilo, Beitrag zu der Geschichte des Dogma von den Dämonen aus den apokr. Acten des Thomas; Khist. Archiv I. 4. 97 ff.

**) Aber es ist anderwärts schon (Bibl. Th. 292) bemerkt worden, dass der Dualismus der altgermanischen und slavischen Religionen gewiss besonders dazu beigetragen habe, den Lehren vom Satan in der abendld. Christenheit eine grössere Bedeutung zu geben, als welche sie würklich in der früheren Zeit der Kirche hatten. (E. M. Arndt Reisen IV. 428: „der Teufel gehört vorzüglich uns Deutschen an —".) Der eigentl. Orient hat Satan u. Däm. meist nur vorn. in der Wüste.

***) Die alte Kirche nahm ihre Bilder mehr aus der Engellehre: die spätere aus der Dämonologie.

Dämonologie Milton's: Heyne Abh. über den Demogorgon, Opuscc. III. Die Sprüchwörter, die Sagen (wie die von Faust: histoire prodig. et lamentable de J. Faust. Rouen 662. und Widman) unter den Deutschen. Görres üb. altd. Volksbücher 210 ff. Es liegt wenigstens in ihrem Stoffe meistens sehr viel Sinn.

durch die, ihm zum Grunde liegende, Idee eines dreifachen Kampfes (mit Satan, Welt und Fleisch) geeignet *).

Wie endlich die Kirche vom Anfange an sich als die Burg gegen das Reich der Finsterniss, und alles Ihrige im Aeusseren und Inneren, als Waffen und Streiter dagegen anzusehen gewohnt war: so bildete sich in ihr, erweitert und verdüstert durch jene fremden Meinungen, ein Sprachgebrauch aus, welcher wieder die Quelle von anderen Vorstellungen wurde. Aber bei den tüchtigeren Naturen war diese Lehre immer nur eine Personification, ein gewaltiges Bild, in welchem sie das dem Christenthume Fremde und Feindselige vorstellten und bekämpften: wie dasselbe, ausser dem göttlichen Reiche, aber auch als ein Reich geordnet und vereint, ihnen entgegenstünde.

2. Die Geschichte dieses Dogma bietet allenthalben sonderbare Erscheinungen, unter diesen aber auch die dar: dass es sich in der Kirche;

*) Dahin gehört auch der von Theodoret u. A. bemerkte Manichäismus unter den Mönchen (Neander KG. II. 2. 214 ff.).

Die Legenden vom Kampfe der Asketen mit Satan und Dämonen haben mit jener Sache selbst begonnen. Athan. V. Ant. 42. Sulp. Sev. vit. Mart. 6. 21. (Diabolum conspicabilem et subjectum oculis habebat u. s. w.) 22. Anon. V. Alc. 13. U. s. w. Vgl. Semler. sell. capp II. 182 and.

Hieron. ep. 4 ad Rusticum, schon gegen diese Mönchsfabeln (daemonum contra se pugnantium portenta). Dann die Bestreiter sowohl der Messalianer (auch M. Psellus π. ἐνεργείας δαιμόνων. Ed. Gaulmin, Par. 615 vgl. Beitrr. z. vn. Denken I. 87 ff.) als schwärmerischer Secten anderer Art (Agonistici unter den Donatisten, aus 2 Tim. 4, 7 — August. Serm. in Ps. 132).

mit allen seinen Dunkelheiten und Unbestimmtheiten und mit den Widersprüchen (in sich selbst und mit der Kirchenlehre), vornehmlich seiner Anwendung wegen erhielt, und gerade wieder eben deren wegen zuerst bestritten wurde. Denn jene, die Meinung von dämonischer Würksamkeit (Besitzungen und Magie), sagte seit dem Mittelalter ebenso der herrschenden Philosophie zu, als der Kirche viel an ihr gelegen war. Aber zu einer Zeit, in welcher man das Dogma selbst noch nicht offen zu bestreiten wagte, war es denn auch natürlich, dass der freiere Gedanke an jene praktische Seite desselben ging, und in dieser Beziehung das Unvernünftige, Lästerliche, Verderbliche in ihm hervorhob *).

Milderungen der Lehre waren in alter Zeit alle diejenigen Ansichten, welche den eigentlichen Begriff von Satan und Dämonen veränderten (Origenianismus): besonders aber die, nur unentwickelten, dass das Böse lediglich etwas Unvollendetes, oder, dass nichts ganz bös sei in den Geschöpfen **). Ueberhaupt hatte die Polemik gegen

*) B. Becker, J. Hauber, H. Farmer, Semler's antidämonische Schriften. Vgl. G. C. Horst: von der alten und neuen Magie Ursprung, Idee, Umfang und Geschichte — Mainz 820. 8.

Entschieden sprechen gegen die Lehre Spinoza (Br. 74 an Alb. Burgh) und Hobbes (Lev. 38 Nomina appellativa).

**) Beides Di. Ar. div. nom. 4. Ei πάντη τἀγαθὸν ἀνέλῃς, οὔτε οὐσία οὔτε ζωή ἐστιν, οὔτε ἔφεσις οὔτε κίνησις — ἀτελὲς ἀγαθὸν τὸ κακόν —. Dieses wird dort dann ausdrücklich auf die Dämonen angewendet. Beides wird sogar beim Augustinus, und zwar fortwährend ausgesprochen. Bei dem Zweiten fand die Zweideutigkeit Statt, dass die Kirche auch oft

den Manichäismus manche Consequenzen gegen dieses Dogma, welche freilich nicht durchgeführt wurden.

34.

Das, wovon auch die Darstellungen des N. T. entweder gar nicht oder nur unbestimmt gesprochen haben, lässt auch die kirchliche Meinung nur in einzelnen, mannichfachen, ungeordneten Bildern vorübergehen. Die Natur des Satan selbst, Beschaffenheit und Art seines Falles, und wie er die Dämonen verführt habe, endlich eben dieses Verhältniss der Dämonen zum Satan; wurden unübersehlich verschieden aufgefasst und dargestellt.

Anm. Es möge in diesem Artikel mit einzelnen Bemerkungen und Andeutungen genug sein. Es ist ja doch unmöglich, die ganze wüste Phantasmagorie alter und neuer Zeit heraufzuführen; und, wäre es möglich, so würde es nicht frommen *).

nur (wie Tatian) behauptete: οὐδὲν φαῦλον ὑπὸ τοῦ θεοῦ πεποίηται.

*) Orig. praef. π. α.: De Diabolo et angelis ejus contrariisque virtutibus ecclesiastica praed. docuit quoniam sunt quidem haec: quae autem sint aut quomodo sint, non satis clare exposuit. Apud plurimos tamen ista habetur opinio, quod angelus fuerit iste diabolus. — Das Letzte kann Or. nicht so gemeint haben, als wenn nur die Mehrzahl den Satan für einen Engel gehalten habe: sondern er verband den Satz mit dem Fg.: ὅτι ἄγγελος γενόμενος — ἀποστάτης ἐγένετο.

Was die Natur des Satan anlangt, so stimmt die kirchliche Meinung darin völlig überein, dass er nicht als böses Princip zu denken sei, dass er ein erschaffenes Wesen von der Art der Engel, und seine Verdorbenheit ein Zustand aus Freiheit sei. Also in dem, was dem Dualismus entgegenstand. Hiermit streiten denn Namen und Prädicate nicht, welche die Kirche in ihrem Sinne vom Heidenthum, eben aus dem Dualismus, herübernahm, z. B. das ἀντίθεος *). Es war ein blosses Philosophem, dass man diesen Engel als einen der ersten Ordnung dachte: aber es war so natürlich, dass wir auch hierin viele Uebereinstimmung finden **).

Eine Menge von Namen des Satan, deren sich der kirchliche Gebrauch (wo nicht aus der Schrift, immer aus dem Judenthum) bediente ***), hatte

*) Ἀντίθεος δύναμις, doch mit bestimmter mildernder Erklärung, Athen. leg. 22. Aber schlechthin Arnob. 4, 12. Lact. J. D. 2, 9. Orell. und Bünem. zu diesen Stt.

August. Faust. 21, 2: diabolus non simpliciter Deus est, sed illis Deus existit, qui illum Christo anteponunt — nach 2 Cor. 4, 4: aber Iren. 3, 7, redet ausführlich gegen die Verbindung von θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου — vgl. Wetst. ad Dial. de r. f. 48 ff.

**) Ἀρχάγγελος Constt. app. 6, 27. ib. Cot. Cyr. Hier. cat. 2, 4. Ἀρχηγέτης (Just. ap. 1. 36) πρωτοστάτης — stehende Prädicate des Satan nach seinem urspr. Zustande.

Die Juden erwiesen ihre gleichmässigen Vorstellungen von Satan und Sammael aus Hiob 40, 19. vgl. Sprchw. 8, 22.

***) Vgl. Bartolocc. bibl. rabb. I. 309 ff., welcher sich auch auf die kirchl. Sprache bezieht.

Der weitere Gebrauch der eigenthümlichen Satansnamen, in welchem in einer Mehrzahl vom Satan und διάβολος gesprochen wird, wird im kirchl. Sprachgebrauche

weiter keine besondere Bedeutung oder Beziehung. Merkwürdig bleibt indess der Name, Lucifer: unendlich viele Theorie'n, Träumereien, Verrücktheiten haben sich an diesen allegorisirenden Namen angeschlossen *).

Der Fall des Satan ist eine ebenso unbestimmte Sache in der Kirche. Doch war es ganz natürlich und selbst praktisch angemessen, dass man die Sünde des Satan in dem Uebermuthe suchte, mit welchem er entweder Gott oder den Menschen habe gleich sein wollen **). Die Meinung, welche den dämonischen Fall aus der allegorisirten Geschichte Gen. 6, 2. erklärte, bezog sich nur auf die Dämonen, nicht auf Satan: die, welche ihn in Verirrungen bei der Weltverwaltung fand, gehörte

nicht ausgeschlossen; ohne dass darauf Meinungen gegründet werden. Dasselbe findet bei den Genealogie'n des Satan Statt, deren Grund ganz im Manichäismus liegt (Beausobr. II. 262 f. — Archontiker). Doch meint Nonnus (Obss. e Nonno 22) etwas anders als Cassianus coll. 8, näml. unter διάβολος hier blos ein dämon. Wesen. Gegen eine solche Deutung von Jo. 8, 44: Phot. Amphil. 88 ed. Wolf.

*) Bartol. a. O. Die Deutung von Jes. 41, 12, geht die ganze alte Kirche hindurch (August. doctr. chr. 2, 21). Auch die Vergleichung des Namens mit Gedanken und Namen von Lichtnatur der Engel (Greg. Naz. or. 38. 42.) — Auch mit ἀήρ (vgl. unten) wurde der Name in Zusammenhang gebracht.

Lucifer bei Jak. Böhm und überhaupt in der Theosophie. Neun Dämonenclassen b. Agrippa ph. occ. 3, 18. (Ode 729 ff.)

**) Die Alexandriner. Chrysost. hom. 15 in Mat. u. A. Anselm. de casu diaboli — (c. 4. Voluit inordinate similis esse Deo). Neid gegen die Menschen — mehr nach jüdischer Vorstellung: Just. Tryph. 124. Tat. 8. Iren. 5, 24. Tert. pat. 5. Cypr. de zelo et liv., nach Sap. 2. Greg. Nyss. cat. 6 (bei der Bildung des περίγειος τόπος). Gaab Abhh. z. Dogmengesch. d. alt. gr. K. 97 ff.

oft einer dem Dogma ganz fremden Ansicht von dem Geisterreiche an, bei welcher es sogar ungewiss ist, ob nicht immer die Erschaffung der Welt selbst von diesem Falle abgeleitet worden sei: auch von fortwährenden Vergehungen der Engel geredet werden konnte *).

Eben hierin liegt die Unbestimmtheit in den anderen, hier erwähnten, Theilen dieses Artikels. Denn es ist keinesweges in der kirchlichen Ansicht sicher und bestimmt, dass die Dämonen in gleicher Weise wie Satan gesündigt haben, überhaupt, dass sie selbständig gesündigt, nicht sich nur an Satan angeschlossen haben, seine Genossen gewesen seien **). Die Vorstellung, welche sich an die eben erwähnte Stelle Gen. 6 anknüpfte, war natürlich die verbreitetste, gewöhnliche; da sie, und sowohl im roheren als im speculativen Sinne in der damaligen Welt, vornehmlich eben unter den Juden, so gangbar war ***).

*) Einfacher hatte es Papias gesagt (b. Andr. Caes. in apoc. c. 34); ohne Zweifel in derselben Weise wie Athenag. l. c. *περὶ τὴν τῶν πεπιστευμένων διοίκησιν* — nach Jud. 6.) Diese Meinung vom Falle des Satan nimmt auch Joh. Dam. an.

**) Athenagoras a. O. trennt im Falle Satan und seine Engel: von diesen die Dämonen, als Seelen der Giganten. Diese Dämonen erscheinen als Abkömmlinge jener Engel auch b. Just. ap. 2, 6 Tert. ap. 22. Lact. 2, 14.

Von solchen Meinungen zu schweigen, wie Firmic. err. pr. rel. 14: daemones diaboli procreatione generantur. Synes. hymn. 2, 56 ff. (Dämonen in der Hyle erzeugt.)

***) Ueber sie die Väter aller Zeiten (von Justin an, ap. 1, 5. 2, 6) und aller Arten. — Keil a. O. 566 ff., welcher alle Verschiedenheiten dabei bemerkt. Es konnte sich mit jener eine widerliche Deutung des Sündenfalles verbinden (Schoettgen. hor. hebr. ad Mat. 1, 7. Protev. Jac. p. 96 Fabr., Epiph.

Hiermit hing denn Alles zusammen, was das Verhältniss zwischen Satan und den Dämonen anging.

35.

Die Stäte und die Würksamkeit des dämonischen Reiches wurde in der allgemeinen kirchlichen Meinung wie in der Schrift vorgestellt: jene als im Schattenreiche, welches in diesem Artikel noch eine Art von Selbständigkeit behielt; diese als eine zu Besitznahme und Versuchung nach Gottes Rath und Zulassung. Aber es ist nicht auszusprechen, welche Menge loser und ärgerlicher Vorstellungen sich in diese Gegenstände eingedrängt haben; welche dennoch

haer. 40, 5). Der Platonismus, welchen Keil auch in dieser Vorstellung ableugnet, lag nicht unmittelbar in derselben, sondern darin, dass man die Dämonen durch eine Hinneigung zum Weltlichen, Irdischen gefallen glaubte. Die Antiochener zuerst bestritten diese Meinung, und nahmen verständiger den dämonischen Fall vor jenem Ereignisse an. — Philastr. 107. (Bei Iren. 4, 16. 36 ist dieses noch nicht klar, wie es Keil annimmt.) Vgl. Aug. C. D. 15, 23. — G. Wernsdorf. de commercio angelorum c. filiabus hominum a Judd. et PP. platonizantibus credito. Vit. 742. 4.

Der Jude Dl. Tryph. 79. rechnet jene Deutung von Gen. 6. (Philo und Josephus ungeachtet) zu den blasphemischen Auslegungen der Christen. Es hängen ohne Zweifel nur mit dieser Meinung solche zusammen, wie Tat. a. O., dass die Dämonen Astrologie (διάγραμμα ἀστροθεσίας) gelehrt (vgl. Tert. idol. 9. hab. mul. 2. apol. 35), und die (Clem. Al. Str. 3, 4. 5, 8), sie hätten himmlische Geheimnisse verrathen: und sind nur Ausschmückungen von jener gewesen.

Auch über diese Differenzen der kirchl. Meinungen, Steph. Gobarus Phot. 232. p. 289. Bekk.

oft in dem kirchlichen Leben begünstigt worden sind.

Anm. Von der Stäte des dämonischen Reiches und des Satan selbst war die Meinung noch am meisten übereinstimmend. Denn andere Darstellungen, wie die nach Eph. 2, 2, bezogen sich mehr auf eine vorübergehende Stäte und Würksamkeit, und von Dämonen *). — Aber vieldeutiger war jene Würksamkeit: und nicht immer, ja in den seltensten Fällen, waren diejenigen, welche auffallende Vorstellungen in diesem Puncte hegten, sich des apokryphen Ursprunges derselben bewusst. Denn, sowie man dazu gelangt, dass man Satan und Dämonen selbständig oder in Wundern würken lässt, neigt man sich der manichäischen Meinung zu, oder man lässt, was mit dem Manichäismus zusammenhängt, eine ewige Materie zu, in welcher die satanische Macht würke, oder gar „die Finsterniss, die sich das Licht gebahr." In einzelnen Fällen hat dieses die Kirche auch wohl eingesehen **), und dennoch haben sich so viele ihrer Lehrer niemals ganz frei von solchen rohen Vorstellungen gehalten ***).

*) Bardesanes, Dial. de r. f. 3. S. 83: nach Luk. 10, 18: Sitz des Bösen sei auf der Erde. Doch dieses liess auch andere Deutungen zu. Meinungen nach Eph. 2, 2, bei J. F. Flatt über ἀήρ — Vorless. ü. Br. a. Gal. und Eph. 596 ff. — Aber eine Art von Dämonen werden um die Erde, und Menschenseelen nebst Däm. ebendaselbst, von den Alex. (Orig. Cels. 8: anders Philo von Dae. in der Luft) angenommen.

**) Vor Karl's Capitularien und Agobard (de grandine et tonitruis) einige Span. Concilien gegen den Priscillianismus (Bracar. I. 563.) Vgl. Pariser Un. 1398 gegen den Glauben an Dämonomagie und Astrologie.

***) J. Wierus de praestigiis daemonum. Ed. Oporin.

Auch die protestantische Kirche, wenigstens zum grösseren Theile ihrer Vertreter (Zwingli und Calvin *) machen eine rühmliche Ausnahme) und die Volksmeinung, machten sich nicht von einem Aberglauben los, welcher bisher zu tief in den Menschen gelegen hatte: ja der Eifer wie der Schwung jener Zeit und der Partei richteten sich gern auf eine phantastische Auffassung der Dinge und vornehmlich eines allgemeinen unsichtbaren Feindes, welchen man zu bekämpfen hätte. Daher denn neben den Darstellungen der Schrift von dämonischen Versuchungen **) und Besitzungen ***), auch unter uns und fast unaustilgbar der verruchte Wahn von einer Macht des Satan über

Bas. 577. 4. J. Bodin de magorum daemonomagia s. detestando lamiarum ac magorum cum Satana commercio IV. Bas. 581. 4. M. Del Rio disquisitt. magicae. Col. 633. 4.

Altkirchl. Streitigkk. über Samuel's Schatten: Origenes u. Eustath. de engastrimytho. Mit L. Allat. Abh. an Eust. in hexaem.

*) Vortrefflich Calvin, Instt. 1, 14, 13 ff. Hier unter Anderem: nec spiritu sancto dignum fuit inanibus historiis sine fructu curiositatem pascere: et videmus hoc fuisse Domino propositum, nihil in sacris suis oraculis tradere quod non ad aedificationem disceremus. Ergo ne supervacuis immoremur —.

**) Je weiter zurück, desto einfacher, sittlicher war noch diese Lehre von dämonischen Versuchungen.

Hermas 2, 12: μὴ φοβηθῇς ἀπὸ διαβόλου, καὶ φεύξεται ἀπὸ σοῦ —. Doch auch Cyr. Hier. cat. 4, 21: αὐτεξούσιος ἡ ψυχή — ὁ δὲ διάβολος τὸ μὲν ὑποβάλλειν δύναται — nicht zwingen.

***) Der Glaube an die Energumenen in der alten Kirche: ihre Heilung vor der Liturgie von Chrysost. de incompr. D. 4 erklärt. — Arten der Obsessionen in dem MA. (dazu noch Circumsessionen) und noch in dem öffentlichen Leben der römischen Kirche: vgl. Bayle A. Grandier. — Exorcismusformeln, an Baluz. Cap. To. 2: vgl. D. kath. K. Schlesiens 1.

die Natur und von einer Verbindung, welche mit demselben eingegangen werden könne, wie von willkührlichen Besitznahmen durch ihn, in welchen den Menschen Jammer bereitet würde und Gottes Sache auf Erden Nachtheil erführe *). Hierher gehörte denn auch der, gegen die Schrift und selbst gegen den alten kirchlichen Sinn gebrauchte, Taufexorcismus: von welchem an seiner Stelle unten zu handeln sein wird. — Ganz natürlich (und mehr noch durch den, unter ihnen herrschenden, Unfug als durch ihre Aufklärung und Einsicht getrieben) traten daher auch unter den Protestanten die eifrigsten Bestreiter jenes Aberglaubens hervor.

Dass das Nichtchristliche dem Satanischen Reiche angehöre, war von den Christen immer angenommen worden: und dass die heidnischen

*) Bonifacius (ep. 6) glaubt entschieden an pestifera hominum et angelorum malorum societas. Nach Semler (sell. capp. I. 367) findet sich in der Gesch. Gregor's Gr. Dial. 1, 4, die erste Todesstrafe eines Zauberers. — Hexenglaube: bekannte Schrift, malleus maleficarum, de lamiis et strigibus et sagis, aliisque magis et daemoniacis, eorumque arte et potestate et poena. (1489.) Frcf. 600. 8. F. Spee cautio criminalis — 602. Thomasius — Horst Schriften: Dämonomagie (1818. II) und Zauberbibliothek (I — V. 821 ff.) Zu dem Wahne von der Macht des Satan über die Natur und wiederum der Kraft der Kirche über jenen und sein Reich, gehören auch wohl die Untersuchungen und Anatheme der altkirchl. Zeiten über Thiere. B. St. Prix rapport et récherches sur les procès et jugemens relatifs aux animaux. Par. 829. 8. — In der griechischen Kirche zeigen sich nur einzelne Vertheidiger dieser Meinungen (gegen solche Jo. Damasc. de draconibus Opp. 1.) wenn gleich das Ganze sich, eben als Volksmeinung, auch in ihr immer erhalten hat.

Geschichtliche Ansichten von der Magie: K. Rosenkranz Naturrel. (1831) 64 ff.

Gottheiten mit den Dämonen zusammenhingen *), dieses wurde schon durch den Namen der Dämonen begünstigt. Die späteren kirchlichen Meinungen setzten hierzu Nichts, als dass auch die Häresis in dieselbe Kategorie und unter denselben Gesichtspunct zu stellen sei. Die Sache des Antichrist hing mit den politischen und anderen Umständen der einzelnen Zeiten zusammen, die kirchlichen Meinungen darüber gestalteten sich nach diesen; und die Sache wurde oft sehr bedeutend und einflussreich, ohne dass über die Lehre Etwas öffentlich bestimmt worden wäre **).

Wir wollen hier sogleich das beisetzen, was für die dogmatische Haltung des Artikels eigentlich das Bedeutendste war: wie die Kirche nämlich das Geschick von Satan und den Dämonen angesehen habe ***). Die allgemeine Meinung stimmte

*) Keil l. c. 584 ff. Heydenreich. ad 1 Cor. 1, 529 ff. Vornehmlich nach Ps. 96, 5 (Just. Tpryh. 83.)

Die Begriffe der Kirche vom Wissen und Prophezeien der Dämonen (Orig., Eus. P. E. 3—5 Aug. div. daem. coll. retr. 2, 30) Tert. ap. 22 Andere) hingen auch mit diesen Annahmen vom Heidenthume (Orakel) zusammen. — Aber die Vorstellungen im Buche der Weisheit von der Materialisirung der Geister durch die Sünde fand einen Wiederhall in den altkirchl. Meinungen von der Ernährung der Dämonen durch die Opferdünste, und dem was damit zusammenhing.

**) Die Väter und Ausll. zu 2 Thess. 2. Diese Stelle blieb auch die eigentliche Quelle — Tertull. resurr. 24. Iren. 5, 25. 29. ἀνακεφαλαίωσις von Satan und dem Bösen) Cyr. Hier. cat. 15. Lact. 7, 17 ff. Aug. C. D. 20, 19. Die Meinungen von Nero nach Apok. 17, 10. (Bleek, Schleierm., De W. u. Lückens Zeitschr. 1. 244.) — Hippolyt. de Christo et Antichr., Opp. 1.

***) Ganz für sich und immer apokryph oder häretisch sind die Reden, zerstreut in der alten Kirche, vom Un-

immer für die unbedingte, ewige Verurtheilung; wiewohl man erst nach und nach diese durch Gründe aus der Natur der Dämonen und ihrer Sünde zu unterstützen suchte *). Für diese Meinung wurde auch die Vorstellung gebraucht, dass die Lücke in dem Geisterreiche durch die geretteten Menschen habe ausgefüllt werden sollen **). Der Origenianismus ***) widersprach dem ganzen Begriffe, welchen sich die Kirche von jenen Wesen gebildet hatte, und selbst ihrer Erlösungslehre. Aber zum Entstehen dieser Origenischen Meinung würkten eben so sehr das moralische, allgemein menschliche Interesse, als der Platonismus. Doch diese Gegenstände werden in der Lehre von den letzten Dingen abzuhandeln sein.

tergange der Dämonen im Menschen und in der Natur. Acta Thomae p. 53 Thil. Firmic. l. c. 9: (digna nece immundus spiritus carpebatur.) — Sendung des Henoch zu den gefallenen Engeln: Iren. 4, 16. (Lawrence Ausg. C. 12 — 16.)

*) Besonders durch die Annahme der Unfähigkeit für die Reue (ἀνεπίδεκτος μετανοίας, ὅτι ἀσώματος —).

**) August. ench. 29: Ex hominum parte reparata supplendum erat, quod angelicae societati ruina diabolica minuerat. — Zufolge dieser St. und 62, waren Luk. 20, 36 und Eph. 1, 10 die Quellen dieser Meinung.

***) Orig. princ. 3, 6, 5 f. Destinctur novissimus inimicus, non ut non sit, sed ut inimicus non sit. Nihil enim omnipotenti impossibile est neque insanabile aliquid est factori suo — Cels. 8, 72: τὸ τέλος τῶν πραγμάτων ἀναιρεθῆναί ἐστι τὴν κακίαν. (Nicht her gehört Clem. Str. 1, 6: es handelt diese St. vom ursprünglichen Zustande des Satan.) — Ueber Gregor v. Nyssa oben 302.

Neuere Streitigkeiten über den Origenianismus, durch Eberhard, Lavater, Klopstock — (Lessing?) Göttliche Entwickelung des Satan durch das Menschengeschlecht. Dessau 782.

Darüber endlich bedarf es hier kaum noch einer Bemerkung, dass die speculativen Vertheidigungen des gemeinen kirchlichen Dogma (welches nicht einmal, allgemeiner oder besonderer, symbolischer Glaubensartikel geworden ist) aus unserer Zeit, alle den eigentlichen Begriff von Satan und Dämonen verlassen und umgetauscht haben *). Einige freilich zum wahrhaften Dualismus: Andere dahin, dass sie das Abstractum des Bösen oder das Böse zusammen genommen, oder die, in Bewusstsein und Vernunft der Menschen vorhandene, Idee des Bösen unter jenem, und unter diesen vielleicht Naturkräfte verstanden **). Die praktischen Vertheidigungen sind von jeher und nothwendig irre gegangen.

Zweiter Artikel.

Von der Trinität in Gott.

36.

Die Dogmengeschichte kann voraussetzen, dass die Schrift in ihrer Lehre von Vater, Sohn und Geist keinesweges habe

*) Die alte Kirche nannte oft, und auch wohl ohne gerade dämonische Mitwürkung anzunehmen, die Laster Dämonen: Cotel. zu Herm. Past. 2, 2, 1: *ἡ καταλαλιὰ πονηρόν ἐστι πνεῦμα καὶ ἀκατάστατον δαιμόνιον.* Testt. patrr. Ruben 2. Jud. 20 al.

**) Unter den zuerst erwähnten Gesichtspuncten Daub Judas Isch. (vgl. Herbart Gespräche über das Böse. Kgsb. 818). Vom „Ideal des Bösen," nach Kant, die Apologie des Teufels von Erhard. Der „Geist der Finsterniss" bei Heinroth u. A.

ein Geheimniss der göttlichen Natur andeuten oder darlegen wollen; dass aber die ganze alte Welt in den verschiedensten Bedeutungen und Rücksichten den Glauben und die Formen von einer göttlichen Trias gehabt habe: und sie kann es mit grösster Bestimmtheit darlegen, dass diese fremden Lehren, durch den Platonismus vermittelt, das Dogma von der Trinität veranlasst, und auf Form und Geschick desselben den entschiedensten, vielseitigsten Einfluss gehabt haben.

Anm. **) Es liegt in der Annahme und Durchführung einer heiligen Dreizahl in den göttlichen Dingen eben so sehr eine Tradition, deren Grund denn freilich wohl wieder in natürlichen oder uralten Denkarten gesucht werden muss, als

*) Die Trinitätslehren der alten Welt, ein unendlich reichhaltiger, tiefsinniger, bedeutender Gegenstand, in den älteren Schriften (wie bei Pfanner) natürlich nur so dürftig als befangen behandelt — neuerlich in den Werken zur Mythengeschichte, im Ganzen und im Einzelnen, zur christlichen Glaubenslehre, zur Apologetik. Vgl. Grdz. d. bibl. Th. 314 (Einl. i. d. Dogm. 117 ff) C. J. Nitzsch theol. Studien 1. L. 816. Vornehmlich: A. Tholuck, die speculativen Trinitätslehren des späteren Orients. Berl. 826. (Jo. Rosenberg. trias theologica, philosophica et historica — congesta et concinnata. L. et Bud. 708.)

Bei der Allgemeinheit dieser Trinitätslehren im Alterthum und ihrer Vieldeutigkeit, muss es oft unentschieden bleiben, ob Einzelne späterhin solche Lehren und Formeln als Christen, und, wenn nicht, ob nur accommodirend, gebraucht haben? (So von Ausonius Cave I. 346.)

eben eine gewisse ursprüngliche, natürliche Denkart. Abgesehen von der Symbolisirung jener Trias in Gebräuchen und Cultus der alten Welt *), so lassen sich die religiösen Trinitätslehren des Alterthums auf folgende Ansichten zurückführen: und sie sind insgesammt in den verschiedenen Deutungen des kirchlichen Dogma zurückgekehrt, oder halten sich auch noch in denselben. Der Hauptunterschied zwischen ihnen und den kirchlichen und, wenigstens den meisten, häretischen, lag ausser der Anwendung auf Christus und den heiligen Geist, immer darin, dass jene fremden Lehren es mit dem tiefsten Verhältnisse Gottes zur Welt, mit dem Geheimnisse der Weltentstehung, zu thun haben: welches dem kirchlichen Dogma doch eigentlich fern liegen blieb.

1) Speculative, und zwar metaphysische und naturalistische **): Beides dann wieder entweder im pantheistischen oder im theistischen Sinne (auf Entwickelung der Gottheit oder auf eine verschiedene Ansicht derselben bezogen).

Die göttliche Trias ist also bald als das gött-

*) Aristot. de coelo 1, 1: ὥσπερ ἀπὸ φύσεως εἰληφότες — καὶ εἰς ἁγιστείας τῶν θεῶν χρώμεθα τῷ ἀριθμῷ τούτῳ, der Trias. Hierzu Lobeck. Aglaopham. 1, 386 ff. Das τριὰς, ἧς μονὰς ἄρχει (Chald. Orakel beim Damascius, ἀπορ. κ. λ. p. 116 Kopp. aus der pythag. Schule und Sprache) wurde, wie Lobeck bemerkt, unendlich verschieden gedeutet und angewendet. Aber die paulinische Trias von Glaube, Liebe und Hoffnung gehört natürlich nicht hierher, nicht einmal in die biblische Trinitätslehre. Eben so wenig die philosoph. Gleichsetzung von νοῦς, νόησις und νοητόν.

**) Nach dem verschiedenen Charakter der Religionen der alten Welt überhaupt: vgl. Böttiger Idee'n zur Kunstmythologie. I. Dresden 826.

liche Wesen an sich mit seinen zwei nothwendigen Darstellungen, Manifestationen, bald als drei Manifestationen des Ewigen, aufgefasst worden *). Diese Manifestationen ferner als Ideales und Reales, oder als Satz und Gegensatz, oder als Satz, Gegensetzung und Gleichsetzung**). Endlich (naturalistisch) als göttliche Natur mit zwei Kräften; wie man diese auch vorstellen mochte. Vornehmlich dachte man dabei an die positive und negative, männliche und weibliche Naturkraft; und stellte dieses dem Dualismus entgegen ***).

2) Praktisch einfache: vornehmlich wenn

*) Dieselbe Verschiedenheit der Ansicht werden wir im Sabellianismus in Beziehung auf die erste Person der Gottheit finden.

**) Die gewöhnliche platonische Trinität Plotin. 5, 1 περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων — und anderwärts (auch in der kabbalistischen wiedergegeben; C. G. Sommer. spec. theol. Soharicae. Goth. 734. 4. p. 5 ff.) bezog sich auf das Erste: τἀγαθόν — νοῦς — ψυχή. Vielsinnig waren ohne Zweifel und nach Secten verschieden, die indischen und ägyptischen Triadenlehren. Der Gegensatz wurde entweder als Zurückstreben in Gott oder als göttlicher Act des Aufhebens, Auflösens, vorgestellt.

Thesis, Antithesis, Synthesis: die alte Theosophie seit Paracelsus und die neue Naturphilosophie. Diese hat denn freilich, Schelling (Meth. des ak. St. 180 and.) wie Hegel, immer gerade diese Lehre von der Trin. für die eigentlichste Lehre des Christenthums erklärt. — Die Kantische Ansicht findet in der Bedeutsamkeit der Dreizahl für das höhere Denken, nur die Nothwendigkeit einer dreifachen Denkform.

***) Auch viele von jenen höheren Lehren nahmen, als Volksreligionen, diesen naturalistischen Charakter an. Ursprünglich naturalistisch war z. B. die phönicische, und was von derselben abstammte oder mit ihr zusammenhing. (Karthager, Babylonier: Münter über beide.)

Matter (ü. d. Gnosis) bemerkt schon richtig, dass in

zwei der vornehmsten Attribute der Gottheit oder seine Hauptwerke in der Trinität personificirt, oder im alten, orphisch-pythagoreischen Sinne, die drei Zeiten oder Anfang, Mitte und Ende symbolisch dargestellt wurden *).

Unter diesen Darstellungen allen stand allein der Platonismus in einem erweislichen Zusammenhange mit der Kirche und dem Dogma **). Es wird der Einfluss der platonischen Trinitätslehre auf beide im Folgenden durchgeführt werden ***).

allen alten Religionen entweder Dualismus oder Trinitätslehre geherrscht habe.

*) Jene beiden Darstellungen in der Kantischen Deutung des Dogma: aber auch in den alten Lehren, welche Gottheit, Schöpferkraft und Weltseele neben einander stellen. Von der letzten s. Lobeck a. O.

**) Vornehmlich die Trinitätslehre (auch die der heil. Schrift von Vater, Sohn und Geist) meinen alle Diejenigen, welche in älterer und neuerer Zeit von einer Abstammung des Christenthums aus den Religionen des Orients gesprochen haben. Eigenthümlich Buttmann, Mythologus I Nr. 3.

***) Die platonische Trias (aber ausser der vorher erwähnten, giebt es noch andere Darstellungen derselben: beim Philo, jedoch nach den kleineren Mysterien, de Abr. 367, die des ὄν und seiner beiden Urkräfte; bei Proklus die der Gottheit, der δύναμις und ἐνέργεια) im Verhältniss zur christlich-kirchlichen: Jo. B. Carpzov. de trinitate Platonis e scriptis Pl. et Platonicorum eruta et cum tr. S. S. collata. Diss. ac. 1072 ff. Huet. quaestt. Alnet. II. 3. Wundemann I. 203. (Aber hier hat die alte Kirche am wenigsten Philo benutzt, sondern die allgemeine Tradition der Schule.) Makrizi 162. nennt es als eine chr. Secte, welche die Tr. als οὐσία, λόγος u. ζωή darstellte.

Von der Stelle, Plat. epist. 2. 69. (XI. Bip.), welche vielmehr von Gott, Dämonen und Heroen handelt, auch von Ficin nicht auf die Trin. bezogen, Clem. Str. 5, 14. Eus. P. E. 11, 3. Cyr. Al. c. Jul. 3. (Maistre Abendst. II.

Aber es war jene Einwürkung in diesem Artikel um so natürlicher und entschiedener, je mehr sich das kirchliche Interesse mit dem der platonischen Schule darin vereinigen musste, die gnostischen Vielgöttereien zu bekämpfen (Triaden, Tetraden, bis zur Triakontas der Valentinianer).

37.

Die Geschichte der Trinitätslehre ist in die allgemeine und specielle (die von dem Vater, dem Sohne und dem Geiste) abzutheilen. Nicht immer gingen die Meinungen von der Trinität überhaupt, aus denen über jene Einzelnen hervor, und nicht immer würkte Eines auf das Andere ein; und dieses zwar bald durch die Inconsequenz, bald aber auch aus guten Gründen derer, welchedie Meinungen gefasst hatten.

Anm. Es kommt Nichts darauf an, wann und von wem der Name der Trinität und τριάς zuerst gebraucht worden sei. Gewiss scheint es, und liegt im Vorigen, dass sie aus dem platonischen Gebrauche und im Gegensatze gegen jene gnostischen Zahllehren aufgekommen seien *).

Die allgemeine Ueberzeugung von der göttlichen Trias, mit diesem Namen oder ohne densel-

397). Ueber die plat. Trinität: Socr. H. E. 7, 6. Cyr. c. Jul. I. p. 34. 8, 270. Aug. C. D. 10, 23. Besser als diese Väter, sahen unsere protestantischen Polemiker gegen die Theosophie den Unterschied jener Triadenlehren und der kirchl. Trin.lehre ein: Colberg. plat. herm. Chr. II. 76 ff.

Vom plat. Logos und seinem Zusammenhang mit dem christlichen ist hier noch nicht die Rede.

*) Bei Justin in den zweifelhaften Schriften, vorn. der

ben, war entschieden in der Kirche früher vorhanden, als sich die Begriffe über Sohn und Geist ausgebildet und befestigt hatten *). Gewöhnlich und der Natur der Sache gemäss, standen in der Folge beide Ueberzeugungen und Begriffe in Wechselwürkung mit einander. Aber es war doch nicht immer der Fall. Inconsequenterweise geschahe es dann nicht, wenn man sich nur auf das Eine von beiden richtete. So durch Inconsequenz entging der Arianismus dem Tritheismus, und der Sabellianismus der Auflösung von der Persönlichkeit von Christus und der Realität des Geistes. Aus Gründen, wenn man die Trinität nur als eine kirchliche Form ansahe, welche entweder gar nicht zu berücksichtigen wäre (strenge Antitrinitarier), oder für sich gedeutet werden könnte oder müsste. Dieses Letzte fand sich am meisten bei denjenigen speculativen Deutungen, welche die Trinität auf das Geheimniss der Gottheit in ihrem Verhältnisse zur Welt deuteten.

ἔκθεσις (hier sogar schon 427: *μονὰς ἐν τριάδι νοεῖται, — τρ. ἐν μον. γνωρίζεται*): gewiss aber bei Theoph. Ant. Autol. 2, 23 (*τριάς* hier auch dem *ἑξαήμερον* entgegensetzt: Ziegler's krit. Zweifel an d. Stelle) — dann (von Apokryphen abgesehen, Fabr. ad Cod. ap. N. T. I. 505) beim Tertullian zuerst (Prax. 2. pudic. 21. — Anders Val. 17. an. 16.)

Von gnostischen Deutungen der Lehre von Vater, Sohn und Geist, im sogleich Folgenden. Marcions *ἀρχαί* gehören nicht hierher.

*) Die Taufe und die Taufformel hat ohne Zweifel vor Allem dazu beigetragen, dass die Lehre von den Drei in der Gottheit hervortrat, und dass sich der Platonismus mit ihr verband. Ausserdem würde sich die Kirche zuerst mit den Lehren von Sohn und Geist beschäftigt, und dann erst über ihr Verhältniss zu einander gedacht haben. Basil. Sp. S. 27. Man fand immer in der Kirche denselben Sinn wie in der Taufformel, in der eigenen Taufgeschichte Jesu.

38.

Nach den einfachen Formeln des N. T. hebt sich zuerst eine platonische, subordinatianische Darstellung der göttlichen Trias hervor [1]), welche wir bei den Apologeten finden [2]). Doch fehlt derselben noch der bestimmte Charakter, welchen erst die Alexandriner dieser Denkart gaben [3]), und den sie besonders seitdem erhielt, als man die Untersuchung auf die Natur des Sohnes und Geistes richtete.

1. Zu weitschichtig, wenig bezeichnend ist die allgemeine Zusammenstellung der verschiedenen Systeme über die Trinität in Subordinatianismus, Sabellianismus, Antitrinitarismus, Tritheismus und Tetradismus. Vornehmlich ist der Sabellianismus ein ganz unbestimmter Begriff, in Beziehung darauf, wie er die Drei in Gott, und wie er das Verhältniss des Göttlichen zu Jesu nahm. Der Antitrinitarismus bedeutete bald den Widerspruch gegen das Dogma überhaupt, und konnte allen diesen Parteien und Meinungen beigelegt werden (vgl. 568): bald den bestimmten, welcher der ganzen Zusammenstellung der Drei in Einem göttlichen Wesen den biblischen Grund und die Gedenkbarkeit absprach. Der Tritheismus war immer nur eine Consequenz, welche zuerst und wieder neuerlich den Orthodoxen, dann den Arianern, endlich gewissen Schulformeln gemacht wurde *).

*) Oben 363. Auf ähnliche Weise, nur wegen eines falsch gefassten Begriffes von Einheit, findet sich der Tri-

Aber merkwürdig vieldeutig war der Tetradismus in der Kirche. In der langen Reihe der Nestorianischen Streitigkeiten hat er seinen eigentlichen Sitz. Hier schoben ihn freilich die Parteien einander zu. Auch beim Sabellianismus kam er zur Sprache, und in den realistischen Meinungen war er bedeutend *). Endlich auf bekannte Weise in den Streitigkeiten zwischen der protestantischen und Römischen Kirche.

2. Die einfachsten Darstellungen der Lehre,

theismus dem Joachim im Lateran 1215 zugeschrieben (unitas collectiva), und wie dort nahm man ihn in den ob. erw. Schriften von Faydit an (Einheit nur der Art nach). — Tritheismus wurde in einer überspannten Orthodoxie von Gregor von Naz. selbst gefunden (or. 2: τινες τῶν ἄγαν παρ' ἡμῖν ὀρθοδόξων — τρεῖς ἀρχαί — πολυαρχία ἑλληνική). Der Trith. der Arianer — Conc. Sirm. 351. can. 19 — Conc.formel 829 f. Neueres unten.

J. C. Harenberg. de commentitia tritheismi haeresi: Otia Gandershem. 276 ff.

*) Oben 364. Die Nestorianer, als solche, welche einen Logos an sich und einen fleischgewordenen Logos unterscheiden sollten (Vinc. Ler. 18. vgl. merkw. St. Aug. praed. SS. 15: Dei filius — ne non trinitas, sed quaternitas crederetur) und wiederum die Eutychianer (entweder in dem Hervorheben der οὐσία, oder in der Vergöttlichung der Menschheit Jesu — dieses beim P. Fullo); endlich die Monotheleten (θεανδρική θέλησις), diese von Maximus, wurden als Tetraditen bezeichnet. Vom Sabellianismus konnte jene Eine Form dahin gedeutet werden, die (wie auch Tertull. Prax. 8: tertius a Deo est Sp.), welche den Vater von den drei Erscheinungen unterschied. — Tetraditen die Realisten: Tritheiten die Nominalisten. — Der älteste Tetradismus erscheint in den Origenianischen Streitigkeiten (die Seele Christi, als das Vierte).

J. F. Cotta hist. dogmatis de SS. Trin., Gerh. Ll. III. 324 ff.

die, in welchen sie eine nur praktische, evangelische Bedeutung hatte und mehr als Summe und in der Form der Doxologie angewendet wurde, finden wir in den Spuren und Resten des Zeitalters unmittelbar nach den Aposteln *). Aus ihnen geht denn bei den Apologeten eine, zwar von allen Seiten unbestimmte, aber ihrem Sinne nach doch subordinatianische, Lehre hervor **), die platonischen Darstellungen und die biblischen Idee'n in der Weise vermischend, dass sie unter der Trias entweder die Vereinigung von Gott, Weltschöpfer und beseelendem Geiste, oder Gott und den Urheber und Beherrscher des Idealreichs sammt dem der würklichen Geisterwelt verstand ***). Mögen

*) Photius Klage über Clemens von Rom, cod. 126. (1 Cor. 46: ἕνα θεὸν καὶ ἕνα χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος) Papias (Iren. 5, 36) — Polykarpus, Eus. KG. 4, 15. (δι' οὗ, σὺν αὐτῷ, ἐν πνι. ἁγ. δόξα —). In solcher Art auch Exc. Theodot. 80: in der Taufe διὰ τριῶν ὀνομάτων πάσης τῆς ἐν φθορᾷ τριάδος (Welt, Tod, Sünde) ἀπαλλάττεσθαι. Daneben Ignat. Rom. 12: εἰς τιμὴν πατρὸς, 'I. X. καὶ τῶν ἀποστόλων. — Hierher gehören auch die Formeln von V., S. und Geist in den Glaubensregeln bei Iren. u. Tert.: und, was Iren. 4, 33, als das hierin allein Gewisse aufstellt: εἰς ἕνα θεόν — εἰς τὸν υἱ. θ. — εἰς τὸ πν. θ. etc.

**) Vgl. über dieses und das Nächstvorhergehende, spec. Gesch. d. Trin.

Souverain — Löffler: J. E. Chr. Schmidt Bmkk. z. ältesten Gesch. des Dogma v. d. Trin., Bibl. f. Kr. u. Ex. II. 207 ff., besonders auch Lange Gesch. d. DD.

Dagegen: Jo. Lamii de recta PP. Nicaenorum fide. Ven. 730. 4. — Gegen Rössler: J. F. Burscher, doctrina publ. eccl. chr. post app. de Deo trinuno et de J. C. persona. L. 780. 8. (Es wird von diesen Beweisführern doch immer die dogmat. Ungenauigkeit jener Vff. eingeräumt.) Bedeutend Möhler, Athanas. I. (56). — Der Subordinatianismus, die älteste Lehre, Philostorg. 3, 14 (Neander I. 3. 249).

***) Platonisch war in diesen Entwickelungen, dort

diese Lehren (Justinus, Athenagoras, Tatianus, Theophilus Ant.) auch dem Sohne und Geiste eigentliche Ewigkeit, als Personen, beilegen, so denken sie doch unter ihnen nur hypostasirte Attribute: und immer tritt sowohl der Gedanke von der einzigen Erhabenheit Gottes, des Vaters, als der hervor, dass jene nur dieses wegen und in ihm, folglich, wie sie sagten, in dem zweiten und dritten Range (δευτέρα, τρίτη χώρα, τάξις — ἐν τῇ τάξει διαίρεσις), zu verehren seien. Diese Ansicht von hypostasirten Attributen *) hat in der That auch Irenäus; wenn er gleich dadurch der späteren Kirchenlehre vorgearbeitet hat, dass er schon bestimmter auf ein Geheimniss in diesem Artikel hindeutet **). (Vielleicht meint er aber mit diesem nicht sowohl die Vereinigung der Trias und Monas, als die Selbständigkeit der Attribute.)

Die Tertullianische Lehre von der Trinität hat grosse Schwierigkeiten, wenn wir sie eben nur von unserem oder dem kirchlich-dogmatischen Sinne aus auffassen und würdigen. Gewiss dachte er drei selbständige, göttliche Principe, welche sich nach einander entwickelt und aufgestellt hätten, aber Eines wären in der ewigen Gottheit ***).

der Begriff vom Geiste, hier der vom Logos. Die erste vorn. bei Theophilus Ant., die zweite bei den übrigen Apologeten. Bei Athen. 12. wird die Trinität als der Gegenstand der chr. Philosophie aufgestellt.

*) 4, 20: adest semper verbum et sapientia, fil. et sp. S. — gegen die virtutes abscissae der Gnostiker 1, 22.

**) 2, 28: non sunt compotes sui, ea quae inenarrabilia sunt, enarrare promittentes.

***) Prax. 2 ff. Aber Zweierlei ist für Tert. zu bemerken: dass er die Bezeichnungen von Substanz und Personen vielleicht nach den Valentinianern aufgefasst habe (Tert. adv. Val. 7), und, dass ihm im Gebrauche des Wortes οἰκονο-

Aber er lässt jene Principe wohl nicht neben einander bestehen: die Einheit, die Monarchie, gehört nur der Gottheit an sich an. Also nicht Trias in, sondern aus der göttlichen Einheit *).

Offener und einfacher tritt die subordinatianische Ansicht bei denen in der ältesten lateinischen Kirche hervor, welche, wie Cyprian und Novatian, drei Wesen annehmen, deren zwei die Gottheit vom Vater empfangen hätten **).

Was neben diesen Ansichten, ausser dem nach Alter und Entstehung Zweifelhaften ***), noch besonders in Betracht kommen kann bis auf Origenes; dieses gehört entweder in die alexandrinische Denk-

μία, auch Hippolytus adv. Noet., nur in einem anderen Sinne gleichkomme (c. 14: οἰκονομία συμφωνίας συνάγεται εἰς ἕνα Θεόν — ob. 199.)

*) „Unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species (μορφαί — εἴδη) in nomine P. F. et Sp. deputantur. Numerus et dispositio non unitatis sed trinitatis" etc. Irenäus geht ihm in einem gewissen Sinne voran in der Ansicht, nach Papias aufgefasst, 5, 36: per sp. ad fil., per fil. adscendere ad p., filio deinceps cedente patri opus suum. Nämlich drei Grade der Seligkeit: das irdische Christenleben, das tausendjährige Reich, der Himmel. — Im Dial. Philopatris dieselbe Trin.: ἓν ἐκ τριῶν καὶ ἐξ ἑνὸς τρεῖς.

**) Merkwürdig bleibt immer das Schweigen von der Trin. (als sacramentum der Taufe und als chr. Philosophie) beim Arnobius und Lactantius.

***) Hierunter auch viele Aeusserungen und Deutungen von der Trinität bei Gnostikern: die von Simon Magus (für den Indifferentismus Iren. 1, 23. Theodoret. H. F. 1, 1) von den Melchisedekiten und den Ophiten: in den περιόδοις Πέτρου fast Swedenborgisch.

Dreimalige Taufe der Marcioniten (Epiph. 42), Nachahmung der drei Mysteriengrade. Dagegen das dreimalige Untertauchen: can. ap. 48 f.

Manichäische Deutung der Trin.lehre (oben 242) Aug. Faust. 20, 2. (secunda — tertia majestas).

art, oder es spricht schon den Streit zwischen Sabellianismus und Subordinatianismus aus, in welchen wir oben sogar eine Epoche unserer ganzen Geschichte gelegt haben. Wir meinen auch, dass sich in dem Artikel von der Trinität nur die beiden Epochen aufstellen lassen: die der Entstehung jenes Streites, und die des Nicänischen Concilium *).

3. Ganz natürlich bildete sich bei den Alexandrinern, vornehmlich beim Origenes, der Subordinatianismus weiter aus **), wie sich sowohl bei ihnen die speculative Ansicht mehr begründete und erweiterte, als der Widerspruch gegen den Sabellianismus und die Lehre von den Hypostasen mehr entschied und aussprach. Dieses zeigte sich in den Beryllischen Streitigkeiten. — Auch das trug für jene Auffassung bei, dass Origenes sich weniger auf die Trinität, als vorzugsweise auf die Lehre vom Logos, richtete. Oft stehen aber bei ihm wie beim Clemens von Alexandria und den folgenden Alexandrinern, neben den Formeln und Erörterungen, welche den Sohn vom Vater trennen, allgemeine doxologische Formeln von Vater, Sohn und Geist, noch so, wie sie die h. Schriften und die älteste Kirche gebraucht hatten ***).

*) Unter allen uns bekannten Aeusserungen über die Trias aus der alten K. sind die von Dionys von Rom (Athan. de decrr. Nic. 26) die, welche ganz im Sinne der Athanas. Nicänischen Lehre gedacht zu sein scheinen. (Die vereinigende κορυφή ist nicht Gott Vater, sondern die Gottheit übh.)

**) Es versteht sich, hier wie so oft anderwärts in diesen Dingen, von selbst, dass die Differenz (hier die der platonisirenden Apologeten und des Origenes) vor einer tieferen speculativen Auffassung, oder vielmehr vor der Dialektik, zuletzt verschwinden müsse. Aber sie bestand in den gebrauchten Formeln.

***) Clem. Paedag. 1, 6: εἷς τῶν ὅλων πατὴρ, εἷς δὲ καὶ τῶν

Bei Origenes ist der Logos *) nicht mehr persönlich gewordenes Attribut Gottes, sondern ein von Gott hervorgebrachtes Wesen: der προφορικὸς λόγος für die Weltschöpfung, daher wie die Allmacht Gottes eben mit der Welt entstanden. Nicht dasselbe war nach Origenes vorher in Gott; der Logos war vorher nur der Möglichkeit nach (δυνάμει) **) in Gott vorhanden gewesen. Aber es liegt in der Art des Hervorbringens wie in der Bestimmung des Logos, wie ihn Orig. dachte, dass sich in demselben die ganze Fülle der göttlichen Kraft ausgesprochen und dargelegt habe ***). Ebendes-

ὅλων λόγος καὶ τὸ πνεῦμα τό ἅγιον ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πανταχοῦ· μία δὲ μόνη γίνεται μήτηρ — die Kirche. 3, 12. Orig. exhort. mart. 39: ἅμα υἱῷ καὶ πατρὶ κ. ἁγ. πν. Dion. Alex. Eus. 7, 6.

*) Das Allgemeine der Origenianischen Lehren (μεμυθολογημένοι λόγοι) bei Photius 8, als Inbegriff der Bb. π. ἀρχ. und nach 1, 3, in dem Original: Τὸν υἱὸν ὑπὸ τοῦ πατρὸς πεποιῆσθαι, τὸ δὲ πν. ὑπὸ τοῦ υἱοῦ, καὶ διήκειν τὸν πατέρα διὰ πάντων τῶν ὄντων, τὸν δὲ υἱὸν μέχρι τῶν λογικῶν μόνον, τὸ δὲ πν. μέχρι μόνων τῶν σεσωσμένων. Hier. ep. 124 ad Avitum.

**) Princc. 2, 2 —: „generat filium, non quasi qui ante non erat, sed quia origo et fons filii pater est, et nihil in his anterius posteriusve intelligi potest“ — 4, 23: „perfecta in his patris substantia (ἐντελέχεια) censetur.“ Or. ap. Marcell. (Eus. c. M. 1, 4): πάρεστι θεῷ δύναμις τοῦ πατέρα αὐτοῦ εἶναι —.

Vom Philo geht die Origenianische Logoslehre besonders eben durch dieses δυνάμει ab: natürlich nicht (Carpzov. exercc. Phil. in Ebrr. 12), weil er ihn misverstanden hat, sondern, weil er selbständig platonisirte. Begreiflich treffen oft Formeln genau zusammen bei Philo u. Or., wie das μεταξὺ τῆς ἀγεννήτου καὶ τῆς τῶν γεννητῶν φύσεως, Cels. 3, 34. vgl. Phil. q. r. div. haer. 509.

***) Das Weitere im Art. vom Sohne Gottes.

Die Schilderungen von Abhängigkeit und Unterordnung der Personen (vgl. de orat. 15: κατ᾽ οὐσίαν καὶ καθ᾽ ὑποκείμενόν ἐστιν ὁ υἱὸς ἕτερος τοῦ πατρός) waren eben durch diese Idee (Abbild und Werkzeug Gottes), wie man in jenen Schulen

wegen, scheint es, um diese Gleichartigkeit des Logos mit der Gottheit auszudrücken, nicht, um die Art der Hervorbringung bestimmter zu bezeichnen, mochte Origenes auch die Bezeichnung προβολή, von den Emanatisten hergenommen, dulden und selbst gebrauchen. Dergleichen Formeln waren übrigens schon vom Anfange her in den christlichen Schulen hierbei gebraucht worden *).

Den Ausdruck, ἐξ οὐσίας (nicht aber den οὐσία ἕν) hat Or. ebenso wie den ἐξ οὐκ ὄντων in dieser Lehre vermieden.

In der Schule des Origenes hielten sich, wie wir nach allen Angaben und Spuren, welche von ihr da sind, schon oben (S. 217 f.) angenommen haben, bis auf Didymus und in die Arianische Streitigkeit hinein, jene Gesinnung und Lehre. Gregorius von Neucäsarea und Dionysius von Alexandria waren ihre vornehmsten Vertheidiger. Der Sinn jener Zeiten und Schulen stiess sich ja noch nicht an den Begriff von Wesen, welche, wiewohl Gott untergeordnet und seine Schöpfung, doch in göttlicher Macht und Herrlichkeit bestünden. Didymus, wie oben gesagt, zwar noch Origenist, bereitete doch die spätere kirchliche Annahme durch den Grundsatz vor, dass ein göttliches Geheimniss dargeboten werde **). — So lange

zu speculiren pflegte, leicht mit denen von der Herrlichkeit des Logos zu vereinigen. Socr. 7, 6: συναΐδιον πανταχοῦ ὁμολογεῖ τῷ πατρὶ τὸν υἱόν — von Origenes.

*) Das προπηδᾶν der Apologeten (Theoph. Autol. 2, 16. Tatian). Als Valentinianisch wurde es, wie Pamphilus sagt, auch beim Origenes gedeutet; wenn gleich Orig. selbst gegen diese Verwechselung, princc. 1, 2, gesprochen hatte.

**) Vgl. Guerike a. O. 337 ff. Trin. 1, 9 (die Ent-

man die Einheit in der Trias begreifen wollte, aber inconsequenterweise auch späterhin, fasste man sie entweder als Einheit der Natur (generische) oder des Princips oder als eine moralische, oder endlich als eine (vornehmlich durch den heil. Geist) vermittelte, auf *).

Ohne Zweifel aber hat sich eine allgemeine Verschiedenheit der Ansicht in solcher Art in Alexandria festgesetzt, welche von grosser Bedeutung für die Controversen des 4. Jahrhunderts wurde. Die dichterischen Darstellungen der Trinitätslehre beim Synesius (will man diesen in den Kreis der Alexandriner hereinziehen) haben keinen dogmatischen Charakter **).

stehung des Sohnes gehe über das Wollen und Nichtwollen und alles Denken hinaus). 15. (Die göttl. Trias allein wisse die Art der Mittheilung in der göttlichen Natur.) 2, 1. — Aber Did. unterscheidet sich in der That nur durch einige besondere Auffassungen des Art. von Sohn und Geist, vom Athanasianismus. Denn er erklärt die Trinität ausdrücklich als ὁμοούσιος und als Eines der Natur nach, in den Personen verschieden.

*) Einheit des Princips (der Ableitung) bei den Lateinern (Tertullian: eigenthümlicher Novat. 37) — Einheit durch den h. Geist, Athen. und Spätere: vgl. vom h. Geiste) — Noch Gregor Naz. or. 35: τὴν μοναρχίαν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι καὶ γνώμης σύμπνοια κ. ταυτότης κινήσεως. Form. Ant. 341. Mansi II. 1339. — Das Aristotelische (Metaph. 4, 6: μία οὐσία ἢ συνεχείᾳ ἢ εἴδει ἢ λόγῳ) fand hierbei in den Schulen seine Anwendung.

In der späteren Dogmatik kam zu diesen Vorstellungen von der Einheit in der Trias noch die grobe Inconsequenz hinzu, eine subsistentia incompleta der Drei (d. h. eine Unpersönlichkeit) anzunehmen.

**) Synesius hymn. 1, 59 ff. — Dionys. Areop. div. nom. 1, 2. stellt Sohn und Geist nur als die ersten Emanationen

39.

In sehr verschiedenen Formen, von denen manche, ganz vom Sinne und Gegenstande des Dogma abzuziehen, geeignet waren, trat der Sabellianismus, gnostisch vergeistigend, gegen die subordinatianische Ansicht auf [1]). Er konnte jedoch sehr wohl auch dieser, wie jeder anderen Ansicht der Trinitätslehre, angepasst werden: freilich dieses noch mehr, seitdem er zu einem allgemeinen häretischen Namen geworden war [2]).

1. Die einzelnen Lehren des ältesten Sabellianismus sind oben (196 ff.) dargestellt worden. Er stand in allen seinen Formen dem Gnosticismus näher, wie der Subordinatianismus der platonischen Auffassung näher kam. Es sind vornehmlich drei Formen, in denen sich jene Denkart, aber genau schon neben einander in jener frühesten Zeit *), würklich gezeigt hat: 1) Vater, Sohn und Geist, oder Sohn und Geist, seien die Erscheinungen Eines göttlichen Wesens: wie sowohl der älteste, sogar schon der vorchristliche, Sprachgebrauch in dem Messias eine Gotteserscheinung annahm **), als auch die höhere, speculative Ansicht jeder Art

der πηγαία θεότης, des Vaters (θεόφυτοι βλαστοί) dar, von denen die Vater- und Sohnschaft auf die nachfolgenden übergehe.

*) Augustin freilich (und dieses blieb die gangbare Ansicht der Kirche) haer. 41: Non istae plures sectae, sed unius sectae plura nomina u. s. w.

**) Auch Joh. 20, 28, nach Theodor. Mopsu. — Baruch. 3, 37. (Gott ist hier soviel als sonst Herrlichkeit Gottes,

und Abkunft es leicht auffassen konnte. Ein Theil der Consequenzen, welche die Kirche aus dieser Darstellung (Praxeas, Noetus) zog, hatte vollkommen Statt: man durfte bei ihr die Person Jesu nicht höher stellen, als wie ein blosses Werkzeug göttlicher Kraft oder That, aber man durfte doch auch diese Kraft und That nicht zu festhalten, zu selbständig auffassen *): und der Name des göttlichen Geistes war ein blosser Ausdruck für die Gottheit selbst. 2) Drei oder zwei Emanationen aus dem göttlichen Wesen: also als würkliche Principien hervorgegangen, aber dereinst in Gott zurückkehrend. — Die alte dogmatische Unterscheidung zwischen Modalismus und Nominalismus in der Sabellianischen Denkart deutet auf den Unterschied dieser und der vorigen Ansicht hin: denn die Würksamkeit, von welcher der Name hergenommen wird, ist etwas Bleibenderes, als die blosse erscheinende Kraft **).

Aber dieser eigentliche Sabellianismus hatte verschiedene Gestalten und verschiedene kirchliche Bedeutung, je nachdem man jene Emanationen in weiterem oder engerem Umfange (als weltlich oder nur als christlich würksam), und das Bestehen derselben mehr oder weniger dauernd annahm. In der ersteren Beziehung konnte der Sabellianismus leicht pantheistisch ***), in der

oder seine Weisheit) Testamm. patrr. Sim. 6 u. A. (vgl. Art. von d. Person Chr.)

*) Der Logos ging nach Noet in den υἱὸς θεοῦ über.

**) Anderes oben — Sulpic. Sev. 2, 42: trionyma solitarii Dei unio sec. Sabellium.

***) Pantheistisch wurde der alte Sabellianismus oft gedeutet, wie früher schon bemerkt. Ein würklicher Pantheismus

zweiten, wie wir sogleich sehen werden, leicht antichristlich werden.

3) Emanationen, persönlich geworden. Nämlich nicht im Sinne des Tertullian, sondern wie Beryllus den Logos in Christus, und wir wissen nicht wie den göttlichen Geist, dachte.

Alles dieses gab einen Unitarismus, wie in der alten Kirche von einem solchen (anders als seit dem 16. Jahrh.) die Rede sein konnte *).

2. Der Sabellianismus konnte schon in jener dritten Gestalt, von der etwas materialistischen Ansicht abgesehen, welche sich in ihr ausspricht, mit der Kirchenlehre in einen gewissen Einklang gebracht werden. Noch mehr aber war dieses der Fall, wenn man jene göttlichen Urkräfte entweder (mit den Apologeten) als ursprünglich hypostasirt, so dass sie aber dadurch nicht in ihrer Eigenschaft wesentlich verändert würden ***), oder (mit der, durch das ganze Mittelalter hindurchgehenden An-

trat oft in sabellian. Formeln auf. Die Euchiten b. Timoth., Coteler. mon. III. 6: τρεῖς ὑποστάσεις εἰς μίαν ὑπόστασιν ἀναλύονται καὶ μεταβάλλονται. — Clem. Hom. 16, 12: die Dyas wird aus der Monas durch ἔκτασις, συστολή —.

*) L. Lange Gesch. u. Lehrbegriff der Unitarier vor der nicän. Synode. L. 831. 8.

Allein man darf jene Parteien nicht gerade als die Aufklärer ihrer Zeit darstellen: weder war das Dogma damals schon so bestimmt worden und kirchlich ausgesprochen, noch waren die Meinungen jener etwas Mehr als die von Schule gegen Schule, und eben so wenig biblisch und sonst rein als andere jener Zeit. Hat man sie aber für reine Subordinatianer gehalten; so täuschte Epiph. 62, 8 (wo er nicht mehr von diesen Parteien redet).

**) Daher denn dieselben Väter immer gegen die Ansicht der Gottheit als eines zusammengesetzten, nicht reingeistigen Wesens sprechen konnten.

sicht) als nothwendig selbständige auffasste *). Auf diese zweite Darstellung haben sich immer alle diejenigen speculativen Deutungen des Dogma gestützt, welche es würklich im Zusammenhang mit der Kirchenlehre und mit ihrer biblischen Basis, d. h. nicht als freies Philosophem, auffassten.

Ob es Marcellus würklich in Einer von diesen Vorstellungen aufgefasst habe? dieses mag unentschieden bleiben. (Oben 277 f.) **)

Aber dem Antitrinitarismus, wenigstens von der Einen Seite, welche die Person Christi angeht, steht der Sabellianismus immer um so viel näher ***), je mehr er das Göttliche in Christus nur als Einwürkung, also als Inspiration oder Assistenz, nimmt. Die Samosatenianische †), und, so milder ††) als feiner, die Photinianische Lehre, war von dieser Art: und, wie schon oft ge-

*) Das Princip schon beim Tertullian, Prax. 7: Quod ex Dei substantia missum est, sine substantia non erit. (Vorher: nihil dico inane et vacuum prodire posse etc.) Wenn er gleich hier noch nicht die volle Persönlichkeit von S. und G. meint.

**) Marcellus nahm weder das Sabellianische υἱοπάτωρ noch die katholischen ὑποστάσεις an.

***) Dasselbe wird an den Juden gemeint, Just. Tryph. 128 —: sie nehmen ἄτμητος — θεοῦ δύναμις an — diese προπηδᾶν — ἀναστέλλειν. Andere meint Justin (apol. 1.) unter τὸν υἱὸν πατέρα φάσκοντες εἶναι.

†) Das kirchl. Alterthum stellt den gesammten Sabellianismus als Judenthum (Basil. ep. 64) und Artemonismus (Gennad. 3) dar.

††) Vgl. ob. 280. Vom Samosatenianismus unterscheidet sich näml. Photin durch die Annahme, dass der Logos sich mit Jesus, nicht nur für eine vorübergehende prophetische Würksamkeit, sondern für das Erlösungswerk, also bis dahin vereint habe, dass der Sohn dem Vater das Reich übergeben werde.

sagt, es konnte sich leicht unter jenen Sabellianischen Formen etwas ganz Gegenkirchliches absichtlich verbergen.

40.

Die Arianische Streitigkeit führte zur Vollendung des Dogma, als eines göttlichen Geheimnisses, und in den Formeln, welche von da an in der Kirche herrschend geblieben sind [1]). Wenn denn gleich die Beweise für diese Kirchenlehre und einige Anwendungen derselben [2]) in den verschiedenen Zeiten und bei Verschiedenen gewechselt haben; so lässt sich doch durchaus nichts Wesentliches nachweisen, in welchem sich das Dogma seit dem Ende des 4. Jahrhunderts bis in unsere Zeiten herab, in der öffentlichen Darstellung geändert hätte.

Was hier noch über den Arianismus hinzugefügt werden könnte, gehört in die folgenden speciellen Artikel. Der Arian. Streit ging von dem über die Trias aus; und, nachdem er sich lange Zeit hindurch in dem Speciellen bewegt hatte, kehrte er in jenen zurück, und blieb bei ihm und in der dogmatischen Bestimmung desselben stehen *).

1. Die Formeln ὁμοούσιος, οὐσία mit den verwandten, und ὑπόστασις, πρόσωπον, gehören unter den kirchlichen Bestimmungen vor allen hierher.

*) Diese Bestimmungen im Athanasianischen Symbolum und in liturgischen Formeln aller Art festgesetzt. Notkers Sequentia de S. Tr. aus 10 Jahrh., Pez. thes. I. p. 27.

Die erste *) erhob sich bekanntlich unter Widerspruch und Stürmen, und sie hat nicht dazu beigetragen, sie zu beruhigen: so wenig als die entgegenstehenden Formeln (vornehmlich das *ὁμοιούσιος*) auch nur die Lehren der Parteien bestimmt aussprachen. Denn, was unsere Formel anlangt, es konnte sich das *ὁμοῦ* in seiner ersten Bedeutung (welche sich auch in der dogmatischen Anwendung nothwendig geltend machte) sowohl auf Raum als auf Zeit als auf Rang, und *οὐσία* sich auf das individuelle **) Wesen und auf das der Gattung beziehen. Würklich waren es entweder nur Parteirücksichten, oder Gründe ganz anderer Art (der vornehmlich, dass das Wort eine zu roh-

*) Ueber *ὁμοουσ.* unter And. Lamy a. S., Rau de hist. vet. et rec. vocis eccl. *ὁμοουσ.*, an diatr. de philos. Lactantii. Hilarius de synodis 68 ff. über falsche Begriffe vom *ὁμοουσ.* (identisch — aus Gott — theilnehmend an seinem Wesen). Aber die kirchlichen Erklärungen und die des Athanasius selbst über das Wort, führen noch nicht über die Begriffe, aus Gottes Wesen, und, gleichartig, hinaus. Wie das Synodalschreiben von Antiochia 363. Socr. 3, 25. als Bedeutungen vom *ὁμ.* die verbindet: *ὅτι ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ π. καὶ ὅτι ὅμοιος κατ' οὐσίαν τῷ πατρί* —.

**) In diesem Sinne hat es Paul von Samos. gebraucht, wenn er es gebraucht (selbständig oder accommodirt), und wenn die Antiochener sich damals dagegen erklärt haben. J. C. Feuerlin.: Filium patri esse *ὁμοούσιον*, antt. eccl. DD. in conc. Ant. utrum negaverint? Gott. 755. Walch. G. d. Ketz. II. 103 ff. So müsste es auch Sabellius gebraucht haben (Basil. ep. 9 von Dion. Alex. *ἀναιρῶν τὸ ὁμοούσιον διὰ τὸν Σαβέλλιον, ἐπ' ἀθετήσει τῶν ὑποστάσεων κακῶς αὐτῷ κεχρημένον.* Vgl. Schleiermacher oben erw. Abh. 388.) Gewiss war es schon früher im Gebrauche, da auch Dion. Al. b. Athan. von ihm spricht. — Das eben erw. Ant. Conc. (Mansi III. 371): die K. gebrauche das Wort nicht im altgriech. Sinne.

sinnliche Bedeutung hätte) *), welche so Viele damals bestimmten, seinen Gebrauch in der Kirche, und sogar in den Schulen, zu verwerfen.

Unter den übrigen Formeln, welche in diesem Artikel gebraucht wurden, ist μορφή nie öffentlich geworden, φύσις, dieses, schon in der alten Philosophie so schwierige und vieldeutige Wort, wurde erst späterhin durch die monophysitischen Ereignisse streitig **). Nur über jene zwei Worte bestand der Streit im 4. Jahrh.: οὐσία und ὑπόστασις, nachdem man sie zu Nicäa fast gleichbedeutend gebraucht hatte ***). Zwar die alten Differenzen über sie (οὐσία Dasein oder Wesen, und ὑπόστασις vollends vieldeutig — die Schulsprache hat es zugleich in die Worte, Substrat, Subsistenz und Substanz übertragen) kamen selten noch zur Sprache †).

*) Eusebius v. Nikom., vgl. Socr. 1, 8. Sozom. 3, 18. (Ambros. de fide 3, 7.) Eus. Caes. P. E. 11, 21: Gott ὑπερούσιος.

**) Μορφή mehr nach Phil. 2, 6, als nach einem gangbaren Sprachgebrauche: D. Heinsii Aristarch. 350 ff. Bei Tertullian fanden wir μορφαί wie personae — Augustinus und die spätere lat. Kirche wie natura: so auch duae figurae und species — φύσεις von der Persönlichkeit des V. S. u. G., Alexander, Socr. 1, 6.

Ueber natura handelt zunächst in Beziehung auf jene Streitigkeiten, aber besonders einflussreich, Boethius de natura et persona; auch an Cons. ph. ed. Bert. 298 ff. — Die altdeutschen Bezeichnungen von Substanz und Person, Eccard. Catech. th. 145. (Worte, welche eigentlich Dichtes und Menschheit bedeuten.) Das Morgenland eignete sich dagegen bekanntlich das πρόσωπον an.

***) Gelasius hist. Nic. 2, 12, berichtet nicht von drei Hypostasen, welche das Concil festgesetzt habe (übrigens will er nur das Resultat desselben aussprechen), sondern von τρία πρόσωπα κατ' ὑπόστασιν ἀληθινήν —.

†) Greg. Nyss. περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως (auch

Aber der Origenianismus und Arianismus hatten das τρεῖς ὑποστάσεις hier und da verdächtig gemacht, das τρία πρόσωπα der lateinischen Kirche nach Tertullian, war durch den Gebrauch unbeliebt, welchen der Sabellianismus davon gemacht hatte *). — Es wurde beiden Theilen leicht, ihren Widerspruch durch Gründe zu unterstützen. Aber eben, weil der Widerspruch ursprünglich nur Parteisache gewesen war, beurtheilten die Gemässigten und Einsichtigeren die Differenz milder **).

Das, worauf es seit der Entscheidung jener Streitigkeiten immer bei diesen Formeln ***) und im ganzen Artikel ankam, war die ewige und vollkommene Selbständigkeit von Vater, Sohn und Geist, indem doch streng über die Einheit des göttlichen Wesens gehalten wurde †). Also

als Basil. ep. 43) Opp. II. Diese Formeln wurden auch gegen die Bestimmungen von Sirmium und Nice festgehalten und herausgestellt, welche den Gebrauch beider Worte, οὐσία und ὑποσ. aber nur als Schulformeln, untersagten.

*) Basil. ep. 236. Auch am Marcellus tadelt Eusebius jene Formel τρία πρόσωπα wieder.

**) Greg. Naz. or. 21: Athanasius, Alex. Concil 362 (Mansi III. 363) und Synodalschr. d. Alexdrr. Aber die Meletianer und Basilius ep. 236 al. waren für das ὑποστάσεις, dagegen Hieron. ad Damas. ep. 15. 16 und Damasus selbst in seiner Antwort, auch Augustinus mit den Lateinern gegen das ὑποστάσεις entschieden. Indessen Aug. Tr. 5, 9 (ohne Grund von Voltaire, Dict. art. antitrinitaires, bespottet): tres personae, non ut diceretur, sed ne taceretur.

***) Zweideutig war die (nach Theodoret H. E. 2, 27) ἀξιέπαινος φωνὴ und berühmt geworden: τρία τὰ νοούμενα, ὡς ἑνὶ δὲ διαλεγόμεθα.

†) Unum, non unus, abwechselnd mit natura — personae, schon Tert. Prax. 22. Novat. 22. Alius, non aliud,

das menschlich Widersprechende, das Geheimniss: und es war dieses auch der eigentliche Sinn und das wahre Resultat der Arianischen Streitigkeit, dieses herauszustellen *). Ohne es zu wollen, lenkten indessen die kirchlichen Formeln, wie die theologischen Erörterungen, immer wieder dahin, eine gewisse Begreiflichkeit in das Dogma zu bringen.

2. Nachdem die Kirche sich über dasselbe verständigt und deutlicher ausgesprochen hatte; blieb ihr eigentlich Nichts übrig, als Neuerungen überhaupt, und alle Bestimmungen, welche aus anderen Ansichten hervorzugehen und auf andere hinzuwürken scheinen konnten, von demselben abzuhalten: endlich Beweise und Anwendungen von ihm aufzufinden. Aber eben jener rationalistische Zug, welcher durch die Kirche hindurchgeht, führte doch immer etwas weiter, vornehmlich bei den Beweisführungen: auch war in dem speciellen Theile des Dogma nicht Alles kirchlich so genau bestimmt. Der Artikel von der Trinität wurde und blieb also der Mittelpunct und Sitz der kirchlichen Speculation: aber dadurch ging diese Speculation gewöhnlich mehr in die Tiefe, dass (wie wir schon sahen) der Sabellianismus einen Zugang zu dem Dogma erhielt und fortwährend behauptete **).

Aug. C. D. 11, 10. Vgl. Greg. Nyss. π. τοῦ μὴ οἴεσθαι λέγειν τρεῖς θεούς —. Die Namen von χαρακτῆρες, von τρόποι ὑπάρξεως, und ihre allgemeine Ausführung (ἀγεννησία u. s. w.) gehören bekanntlich auch in diese Zeiten der ersten Entscheidung jener Controversen. Greg. Naz. or. 23. 29. 37: aus diesem vorn. Jo. Dam.

*) Oben 256.

**) Das Wichtigste blieb in der philosophischen Beweis-

Der biblische Beweis für das Dogma bedeutete natürlich wenig: ausser jener Fälschung 1 Joh. 5, 7. 8. finden wir auch in ihm Nichts verändert bis auf die neueren Zeiten *). Aber auch kein Widerspruch zeigt sich gegen den biblischen Beweis überhaupt und gegen seine einzelnen Formen, bis hinab zu den leisen Einreden des Erasmus und dem Socinianismus. Die Behauptung, welche man auch dem Calvin **) beilegte, dass das A. T. keine Spuren der Trinitätslehre enthalte, hatte einen anderen Sinn und Grund bei den Socinianern und bei den mehr kirchlichen Theologen, auch beim Calixt. Jene griffen die A. T.liche Beweisführung für das Dogma mehr darum an, weil die Kirche gerade das A. T. am meisten in diesem Beweise gebrauchte: diese, weil ihnen die Lehre zu erhaben, zu eigenthümlich christlich erschien, als, dass sie dort schon vorgetragen worden wäre ***).

Unter den Anwendungen des kirchlichen

führung für die Trin., aber auch in der ganzen altkirchlichen Theologie, die Nachweisung der Trinität in der menschlichen Natur, als des wahren göttlichen Ebenbildes nach dem faciamus hominem Gen. 1, 26. Vgl. unten beim Ebenbilde Gottes.

*) Semler hist. u. krit. Sammlungen über die sogen. Beweisstt. in d. Dogmatik. 2 Stücke. Halle 764. 68. Zuerst und bedeutend wird jene Stelle von Griechen angewendet in Mogilas Katech. 1. q. 9.

Es ist charakteristisch für die nunmehrige Auffassung der Trinitätslehre, dass die Taufformel nun nirgends mehr zum Beweise für sie genügte.

**) Leon. Hutter. Calvinus judaizans h. e. judaicae scholae et corruptelae, quibus Jo. Calvinus illustrissima S. S. loca — de trinitate — corrumpere non exhorruit. Vit. 604. 8.

***) Es gehört nicht hierher darzulegen, in welchem Sinne und welcher Art die neueste Zeit wieder den

Dogma ist die, durch die ganze alte Kirche verbreitete, noch besonders, auch als eine merkwürdige dogmatische Verirrung, zu bemerken: nach welcher die Lehre von der Trias in der Monas das Heidenthum und das Judenthum, Polytheismus und den starren Monotheismus *), zugleich bekämpft und in eine höhere Idee aufgelöst haben sollte **). Gerade aber das Wahre, nämlich die biblische Idee, welche dem Dogma entfernter zum Grunde lag, findet sich nun bis auf die neuesten Zeiten nicht mehr in der Kirche. Es blieb der Artikel das geheimnissvolle Dogma. Selbst in der Mystik wurde die Lehre immer mehr theosophisch, als praktisch und evangelisch, aufgefasst und gedeutet ***).

A. T.lichen Beweis für die Trin., und auf einer anderen (der historischen) Seite die Annahme der Trin.lehre in jenen Schriften aufgegriffen habe.

*) Tert. Prax. 30: Judaicae fidei est sic unum Deum credere, ut filium adnumerare ei nolis, et post filium spiritum s. Quid enim erit inter nos et illos nisi differentia ista? quod opus evangelii, quae est substantia novi testamenti? —

**) Greg. Naz. (or. 1 and.), Nyss. (catech. 3: von den Juden ἑνότης, von den Heiden διάκρισις angenommen), Bas., Ath., Ambros., Joh. Dam. 1, 7 — vgl. Augusti Denkww. II. 245.

Auf ähnliche Weise meinen einige Neuere (Ammon Hdb. d. Sittenl. II. 1. 42): die Lehre von der Trin. halte den blos abstracten Gottesbegriff ab. Wiederum meinen dieses die speculativen Theologen unserer Zeit anders, welche (z. B. im Hegel'schen Sinne) in der Trin. nur den lebendigen Gott und das Bewusstsein Gottes finden. (Marhein. Dogm. 264 u. A.)

***) Vornehmlich sagt der tieferen Mystik des MA. jene Darstellung der Trinität in der menschlichen Seele zu — vgl. Görres Einl. zu Suso 142.

*) 41.

Seitdem sich der Antitrinitarismus offener gegen das Dogma erklären konnte, wurden so exegetische als speculative Argumente gegen dasselbe aufgestellt: aber Vertheidiger und Bestreiter desselben vereinigten sich in Deutungen der Trinität, welche, unter den verschiedensten Gesichtspuncten, und in der verschiedensten Art gemacht, doch alle darin übereinkommen, dass sie sich auf gleiche Weise von der biblischen Grundlage und von dem Dogma der Kirche entfernen.

Anm. Der Widerspruch gegen das kirchliche Dogma, selbständiger und entschiedener geworden **) in der neuen Periode der Theologie und Kir-

*) Die vornehmsten, angeblich gleich orthodoxen Schriftsteller von der Trinität: Athanasius (unter den unächten dialogi de tr., nach Garnier des Theodoret), Didymus 3 Bb., Gregor von Nazianz (or. 33—37), von Nyssa (de trinitate, de fide u. And.), Cyrill v. Alexandria θησαυροί 35 Bb. Theodoret. dialogi 1—4 — Hilarius 12 Bb., Fab. Mar. Victorinus 4 Bb., Augustinus 15 Bb., Vigilius Taps. 12 Bb., (Boethius) Alcuin (de fide S. et indiv. tr. 3 Bb. und quaest. de trin. 28), Richard v. S. Victor 6 Bb. Aber die gesammte Theologie höheren Sinnes hatte ja, wie schon gesagt, die Richtung auf dieses Dogma, und die ganze theologische Literatur des 4. Jahrh. gehört in diesen Artikel. — Augustin's Bemühungen um das Do., weniger neu, als b. Münscher III. 505 ff. angegeben wird.

Die Scholastik ging von der Frage über die Demonstrabilität der Trin. aus, von der Thomist. Schule verneint. Cramer. üb. d. Vorstt. — des 2. Zeitalters d. schol. Th. von d. g. Dreiein., Bossu. VII. 309 ff.

**) Die neueste Streitschr. gegen das Do., auch noch in alter Weise eifrig widerlegt: Chenevière essai théologique

che, war von mannichfacher Art. Bald eigentlich bestreitend, bald auf jenen einfachen Schriftsinn zurückführend: bald ausdeutend. Das Zweite, und die Darlegung der ganzen Bedeutung und Bestimmung des Evangelium, hätte das Entscheidendste von Allem werden müssen. Aber in der Deutung des Dogma, im Erklärlichmachen desselben für die Vernunft, fanden sich oft Bestreiter und Vertheidiger zusammen: und es lag bei jenen nicht immer Accommodation zum Grunde, sehr oft vielmehr, auch bei Lessing, die (sich täuschende) Ueberzeugung von einem tieferen Sinne der Lehre, welchen man im kirchlichen Dogma (bisweilen meinte man auch, sogar in der Schrift) nur entstellt und verworren wiedergegeben finde.

Diese Deutungen nun *) richteten sich insgesammt entweder mehr auf den Gedanken der Trias in Gott, oder auf die Vereinbarkeit des Drei und Einen in Gott. Jenem lag immer der Tritheismus nahe **): und für unsere Denkart kann dieser

sur la trinité. Gen. 831. Die neueste Vertheidigung desselben: E. Sartorius Apologie des 1. Art. der A. C. gegen alte und neue Gegner. Dorpat 829. 8.

Der Arminianismus verbarg seinen Widerspruch (und in diesem auch bisweilen die Einsicht in den Sinn der ächten biblischen Lehre von Vater, Sohn und Geist) oft darin, dass er sich gegen die Anwendung von dogmatischen Schulformeln, überhaupt und besonders in diesem Artikel, erklärte. (Curcellaei D. de vv. trinitas, persona etc. Opp. th. 811 ff.) — Eigenthümlich ist in dieser Partei: Liberii a S. Amore (Jo. Clerici) epp. theologicae. Irenop. 679. 8. (Unus Deus, varii cogitandi modi in Deo.)

*) Zu den früheren vgl. J. F. Flatt. comm. in qua symbolica eccl. nostrae de deitate C. sent. probatur et vindicatur. Gott. 798. Opuscc. VI.

**) Sam. Clarke the Scripture doctrine of the Trinity.

weder durch die Vereinigung der drei Wesen in Einer göttlichen Natur, noch durch die Unterscheidung von Gottheit und göttlichen Wesen (ὁ θεός und θεός) beseitigt oder auch nur unschädlich gemacht werden: diese beiden Gedanken stammten vielmehr noch aus dem Polytheismus. Aber die Deutungen der anderen Art mussten immer sabellianisch ausfallen. Freilich hatten die meisten neueren vor den alten und ältesten jenen speculativen Charakter voraus, durch welchen sie aber wieder den fremden, orientalischen Trinitätslehren, wie sie oben erwähnt wurden, nahe gerückt werden *). Denn in solcher Art, und jene Drei

Lond. 729. 2. Ed. (D. durch Semler. H. 774). Auch für die Geschichte des Artikels. Paul Maty doctrine de la trin. 730. (Moshem. hist. critica novae explicationis do. de tribus in D. personis, quam. P. Maty excogitavit. Diss. H. E. II, 399 ff. Ant. Driessen examen sent. quam P. Maty exposuit. Gron. 733.)

Abälards gewöhnliche Darstellungen und Vergleichungen in der Trin.lehre führen eben auch zum Tritheismus: aber er verliess sie wieder bei der Deutung des Einzelnen. Diejenigen Darstellungen des Artikels, welche das göttl. Wesen als den Gattungsbegriff fassten, waren immer tritheistisch. Gegen sie schon Aug. Tr. 7, 9, und Lombard. 1. dist. 19. Beschränkend Jo. Dam. 1, 11. Aber dennoch fanden wir sie überall in den Controversen des MA., wie in der alten K. (Basil. ep. 214.)

*) Die, im Mittelalter herrschende, Deutung der Trinität von Gott, Weisheit und Liebe (aus einer Vermischung platonischer Gedanken und 1 Joh. 4, 16 beim Augustinus hervorgegangen) kommt mit diesen speculativen Auffassungen auf Eines hinaus, wenn man die Liebe Gottes zu sich selbst versteht. So nahm es aber mehr die Mystik als die Scholastik. — Als öff. Lehre findet sich eine Deutung dieser Art Confess. Gall. 6.

Gegen diese specul. Deutung u. A. Böhme Lehre von den g. Eig. 210.

sowohl als Entwickelungen als wie verschiedene Ansichten des Einen aufgefasst, waren jene Deutungen in der alten Kirche nie vorgekommen *).

Neben diesen Darstellungen der Trinitätslehre haben die Swedenborgischen Allegorie'n **) einige fremdartige Anwendungen der Lehre von einer heiligen Trias, und einige spielende Vergleichungen der kirchlichen Lehre mit politischen und ökonomischen Gedanken ***), wie diese alle in der neueren Zeit entstanden sind; zu wenig Bedeutung und Einfluss gehabt, als, dass man von ihnen etwas Mehr zu sagen hätte. Auch ist der Gegenstand nach jeder Auffassung, ja Entstellung, zu gross, als dass man Darstellungen weiter beachten

*) Wir bedürfen nach dem bisher Dargestellten (besonders da, wo wir von jenen alten Triadenlehren gesprochen haben) hier weder der Aufführung von den einzelnen Formen, noch von den neueren Schriftstellern, welche diese Deutungen gemacht haben. Vgl. die neuesten Dogmatiker. Von der kirchlichen Art ist J. E. Silberschlag, Lehre d. h. Schr. von der Dreiein. Berl. 783 ff. IV. zu bemerken.

Eigenthümlich verfehlt ist: C. J. Besenbeck üb. die Dreieinigkeit Gottes u. s. w. Bamb. 814. Die neueste Wiederholung des alten Sabellianismus, angebl. für die Kirchenlehre, wenn gleich nur als eine Analogie, bei Hahn Glbl. 226 ff.

*) Der dreieinige Gott ist bei Sw. der Gottmensch Christus (wie Leib, Seele, Zusammenwürken beider, so V., S. und G.). Aber daneben stehen auch (selbst im Katechismus 3 f.) die alten Lehren von Macht, Weisheit, Liebe; Schöpfung, Erhaltung, Wiedergeburt.

***) Adam Müller's „theologische Grundlage“ der Staatsökonomie und der Dreifelderwirthschaft — St. Simonismus (Geist, Liebe, Kraft).

sollte, welche doch nur das kirchliche Dogma eben gemisbraucht haben *).

42.

In der speciellen Geschichte der Trinität ist bei der Person des Vaters nur das einer besonderen Erwähnung werth, was schon bisher oft zur Sprache kam, dass sowohl im Sabellianismus, als in den anderen speculativen Deutungen des Dogma, die Ansicht immer geschwankt hat zwischen der Aufzählung von drei Modificationen Einer ewigen Gottheit und der von zwei Gottes des Vaters. Andere Fragen und Bestimmungen liegen in den beiden folgenden oder in anderen späteren Artikeln inne.

Anm. Die allgemeinen Bedeutungen vom Vaternamen Gottes gehören nicht hierher **). Wie

*) Swift Mährchen von der Tonne (von Rosenkranz Vorr. a. B., nur ironisch angeführt), wie das berühmte: „Durch Drei und Eins und Eins und Drei Irrthum statt Wahrheit zu verbreiten" u. s. w., haben diese Künste bezeichnet und nach Verdienst gewürdigt.

**) Die Kirche fand ein Geheimniss in diesem, des Gebetes des Herrn wegen (oben 845), nicht wegen des Namens an sich: aber wenigstens die spätere Zeit und die neuere Geschichte hat hierbei oft unrichtig an den Vater Christi gedacht.

Als regula collectarum im 8. Jahrh. (Semler. sell. II. 147): nullus in precibus nisi ad patrem dirigat orationem — vgl. conc. Carth. 2. 390 can. 23: und es liegt hierin wohl dieselbe urchristl. Ansicht, welcher gemäss Chrysostomus (hom. 14 ad Rom.) den Unterschied des A. und N. T. auffasst.

die kirchliche Deutung in manchen Stellen des N. T. die beiden Hauptbedeutungen desselben, die vom Vater Christi und dem Menschenvater, bisweilen verwechselt hat; so geschahe es auch im kirchlichen Sprachgebrauche, und es hatte dieses noch nach anderen Seiten des Formelwesens Einfluss. Doch stand es mit der verschiedenen Anwendung des Begriffes und Namens von Gott selbst, in Wechselwürkung.

Jene oben bezeichnete Differenz, in welcher der Vatername entweder von der Monas getrennt wurde, oder als die Gottheit an sich einer Dyas entgegengesetzt, hat eine grosse speculative Bedeutung. Es ist bei der Sabellianischen Häresis geschichtlich begründet (ob. 201), dass Sabellius (und, wie wir oben sahen, Tertullianus) die erste von diesen Ansichten genommen habe: er hat es auch für die folgende Zeit fast allein gethan *). Die kirchlichen Theorie'n und die übrigen Häresen legen alle die zweite Auffassung zum Grunde. Daher die alexandrinische Gleichsetzung von ὁ θεός und πατήρ.

Diese alexandrinische eminente Beziehung des Gottesnamens auf den Vater lag natürlich nie im Sinne der Kirche, und in ihr werden alle eigentlich göttlichen Attribute immer allen Personen zugleich beigelegt. Das Attribut der ἀγεννησία, zugleich ein göttliches und ein persönliches des Vaters, wird in verschiedenen Bedeutungen dort und hier gebraucht **).

*) Schleiermacher a. Abh. 367. (Athan. c. Ar. 4, 13, zweifelnd, ob Sab. μονάς der Vater sei.) Synesius noch setzt den höchsten Gott über die Trias.

**) Just. apol. 2, 6, bezieht dieses Prädicat, auch in der Bedeutung von Gott überhaupt, auf den Vaternamen (ὁ

Nur hat es die Kirche ausgesprochen und es lag in ihrem System, dass der Name Gottes sowohl vom göttlichen Wesen überhaupt (οὐσιωδῶς), als von den einzelnen Personen (ὑποστατικῶς) gebraucht werden könne: wodurch denn, auch in Beziehung auf diesen Namen der Tritheismus abgehalten wurde. — Aber der Patripassianismus ist immer nur eine falsche Consequenz oder eine Misdeutung gewesen, und von der Theopaschitenlehre wohl zu unterscheiden *).

43.

Aber bedeutend an sich und ebenso charakteristisch als einflussreich, war durch alle Perioden der Kirche die Lehre von der göttlichen Persönlichkeit Christi: in den ersten vier Jahrhunderten anfangs unbestimmt, aber im tiefsten Gefühle der

πάντων πατὴρ, ἀγέννητος ὤν —): und dieses war auch der ursprüngliche Gebrauch desselben.

*) Oben 198 f. — Hätte es je einen vollständigen Patripassianismus gegeben, so würde er auch Theopathie, aber daneben noch Etwas gewesen sein (das näml., dass das θεῖον das des Vaters gewesen sei). Für die Basis, die Substanz des Logos freilich war wenigstens Noetus Patripassianer, nach s. Worten beim Epiphanius: ἕνα θεὸν δοξάζω — καὶ οὐκ ἄλλον πλὴν αὐτοῦ γεννηθέντα, πεπονθότα, ἀποθανόντα. (Novat. tr. 21.)

Hat man von anderen Patripassianern der ältesten Kirche ausser den Sabellianern gesprochen, so meinte man eigentlich nur Theopaschiten, und zwar nur der rohen Formeln wegen, vor denen sich das Alterthum, wie es diese Dinge frei, ja dichterisch behandelte, nicht scheute (Vgl. unten die Christologie. — Iren. 5, 18, ganz unverfänglich (nach Joh. 14, 10): patrem et fil. simul crux portavit. Prudentius: apotheosis.

Ueberzeugung und der Verehrung gedacht, dann kirchlich bestimmt, auch im Zusammenhang mit der göttlichen Trias; endlich in Verbindung mit der Lehre von der Menschheit Christi aufgefasst [1]. Die Zeiten bis zum Arianismus hielten es mehr mit Idee und Namen von Logos; die folgenden mehr mit denen vom Sohne Gottes [2].

1. Man muss in der Dogmengeschichte, wie in der biblischen Theologie, in diesem Artikel zum Voraus Zweierlei als geschichtliche Thatsache anerkennen. Dass nämlich der Ursprung des Glaubens an die Gottheit Christi *), weit weniger in vorhandenen Zeugnissen oder Meinungen **), als in einem tiefen und erhabenen Gefühle gelegen habe, hervorgegangen aus der Anschauung dessen, was Christus gewesen war, was er gethan hatte, und was er, wie man gläubig erkannte, fortwährend in seiner Gemeine und in den Seelen der Sei-

*) Divinitas Christi Tert. apol. 21. Dieser Ausdruck (τοῦ χριστοῦ θεότης) kam wohl erst später in den Gebrauch der griechischen Kirche. Uebrigens standen sich in dem Alterthum von dieser, nicht οἰκονομία und θεολογία, sondern dieses und λόγος περὶ οἰκονομίας entgegen.

**) Schriftstellen dienten vielmehr erst später dazu, das Dogma auszubilden. Späterhin stellte man die Tradition über diesen Schriftbeweis. — Was vorhandene Meinungen anlangt, so muss man wenigstens festhalten, dass es keine jüdischen gewesen seien, welche diese Lehre veranlasst oder gefördert haben. Davon auch oben im sogleich Folgenden. Just. Tryph. 48: πάντες ἡμεῖς τὸν χρ. ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι. (Magisch-jüdische Münzen aus dem christl. MA. mit Inschrr. von der Gottheit Christi, Bartol. bibl. IV. 161 ff.)

nen schaffte. Dann, dass eben darum dieser Glaube von allen Apotheosen des Heidenthums *) und überhaupt von dem, was dem Polytheismus angehörte, durchaus nicht abgehangen habe. Nur das ist gewiss, dass der Sprachgebrauch der ersten christl. Zeiten, auf polytheistischem Boden entstanden, keiner, auch nicht den auffallenderen, Meinungen ungefügig war und Schwierigkeiten machte **): dann aber, dass einige nicht kirchliche Meinungen allerdings mit fremden Lehren zusammenhingen.

In jenem Ursprunge liegt denn die Ursache davon, dass sich der Glaube an das Göttliche in Christus, je weiter zurück, desto inniger und begeisterter ausgesprochen hat; dass es aber immer auch nur in der Sprache des gehobenen Gefühls geschehen ist ***). Daher denn dogmatisch voll-

*) Lact. J. D. 1, 8. („Dii crediti sunt, quia reges maximi — fuerunt, ob merita virtutum suarum aut munerum aut artium repertarum, cum cari fuissent iis quibus imperitaverant, in memoriam sunt consecrati.") Von diesem Standpuncte, der Apotheosen, aus, beurtheilte Julian die chr. Lehre von Christus: Semler. sell. cap. I. 113.

**) Vor Allem nahm es nicht einmal das paläst. Judenthum, weit weniger das alexandrinische, und die proselyt. Denkart, mit dem Gottesnamen genau. Das θεός, gleichbedeutend mit θεῖος, als δεύτερος θεός und ἄλλοι θεοί (Origenes nennt auch die Engel θεοί nach A. T. Stellen; und die ganze alte Kirche redet, wie oben schon erwähnt (Theoph. Aut. 2, 14) vom Gottwerden der Menschen durch Tugend oder durch Christum) war allenthalben im Gebrauche: und nur nach Orig. fing man an diesen Gebrauch bedenklich zu finden.

***) Schriften über die ältesten kirchl. Vorstellungen von der höheren Natur Christi: Ge. Bull. defensio fidei Nicaenae

kommen unbestimmt: auch in Beziehung darauf, ob jenes Göttliche als eine selbständige Natur oder als eine Erhöhung der Menschheit anzusehen sei; und, unter dem zweiten Gesichtspuncte, wie dieses Göttliche aufgefasst werden müsse? Diejenigen, welche es (auch dem jüdisch-christlichen Gebrauche des Namens ἅγιον πνεῦμα gemäss) nur von der Begabung in der Taufe oder von der übernatürlichen Empfängniss verstanden; waren damals noch nicht gerade unkirchlich gesinnt. Doch sonderte sich die allgemeine Meinung der Kirche von diesem Mini-

de aeterna divinitate filii Dei. Opp. Lond. 703. f. (Luc. Mellier — Sam. Crell., vgl. thesaurus epp. La Crozian. I. 93 — fides primorum Christt. ex Barnaba, Herma et Cl. Ro. demonstrata, defensioni f. N. G. Bulli opposita. Lond. 691. 8. Desselben ob. erw. init. evang. Jo. restitutum.) J. G. A. Oelrichs. de vera et certa eorum qui seculo sec. et in. tertio floruerunt PP. de rat. s. relat. filii s. verbi cum P. sent. Gott. 787. 8. H. Jos. Vogelsang: fides Nicaena de filio Dei, SS. PP. et DD. — 3 pr. secc. — traditione confirmata. Colon. 829. 8. — Ueber Jesus u. dessen Pers. u. Amt nach d. Mein. d. alten KVV., Henk. Mag. III. 1—3.

C. D. A. Martini Vs. e. pragmat. Gesch. des D. von d. Gottheit Christi in den ersten 3 Jahrhh. Rost. u. L. 800. 8. I. (C. M. Eisenschmid üb. d. Unfehlbarkeit des allg. Concils von Nicäa. Neust. a. O. 830.)

Viele von den ersten Stimmen für die Gottheit Christi sind dichterische (zu dem Plinianischen: Carmen Christo quasi Deo dicunt, vgl. Anon. b. Eus. H. E. 5, 28: ψαλμοὶ καὶ ᾠδαί). Potter. zu den Hymnen an Clem. Pädagogus. — Das θεὸς καὶ κύριος I. X. die gangbare Benennung Christi in den ersten Jahrhh., Eus. H. E. 7, 24. 30. Routh. l. c. II. 26. Daneben wurden aber auch χριστὸς τοῦ θεοῦ und alle anderen Namen der Würde Jesu, unbedenklich angewendet. — Ganz urkirchlich Barnabas E. 6: εἰ μὴ ἦλθεν ἐν σαρκὶ, πῶς ἂν ἐσώθημεν ἄνθρωποι βλέποντες αὐτόν —; Aber in der Vorst. vom φανερὸς θεός lag nicht gerade (Münscher u. A.) Subordinatianismus.

mum des Glaubens schon in den frühesten Zeiten ab *).

Das strenge Judenchristenthum beschränkte sich auf das Erste von diesen, und zwar mit bestimmter Ausschliessung jeder Erhöhung der Person Jesu **). Nur so Etwas, eine nur übernatürlich ausgerüstete, Messianische Erscheinung, lag in den jüdischen Begriffen: die höhere Christologie von der Mittelsperson zwischen Gott und Welt, welche sich mit dem Messias verbunden habe ***), scheint nicht zur Volksmeinung unter den palästinensischen Juden geworden zu sein. — Je weniger also Judenthum und Messiaslehre in der Kirche war, desto mehr trat jene höhere Christologie hervor.

Auf anderen Seiten beruhte die Gnosis allerdings auf der Idee der höheren Natur Christi †):

*) Von dieser Seite sahe die Kirche den Cerinthianismus an — oben 105. — Neben einander stehen diese zwei Ansichten vom Göttlichen in Christo Dial. Tryph. 48: *οὐκ ἀπόλλυται τὸ τοῦτον εἶναι χ. τοῦ θ., ἐὰν ἀποδεῖξαι μὴ δύνωμαι, ὅτι καὶ προϋπῆρχεν υἱὸς τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων θεὸς ὤν, καὶ γεγέννηται ἄνθρ. διὰ τῆς παρθένου.*

**) Oben (vgl. hom. Clem. 16, 15): Is. Beausobre supplem. à l'hist. de la guerre des Hussites de M. Lenfant (1. Anh. über die Nazarener) Laus. et Gen. 745. 4. — Zu bemerken ist der Gebrauch des Namens *υἱὸς θεοῦ* vom Messias bei den Ebioniten nach Jo. Dam. haer. 29: (*χριστὸν ὁμολογοῦσι Ἰησοῦν υἱ. θ.*). Tertullian's: sie hätten Jesum nicht für Gottessohngehalten; ist damit leicht zu vereinigen (Martini a. O. 11).

***) Die also vom Memra, von der Schechinah, und von der Geleitung der Israeliten durch den Messias: andere durch Einwürkung des alexandrinischen Judenthums auf das palästinensische — Alles, wie es der Dialog mit Tryphon auch ausführt.

†) Ausgenommen die gegenchristl. Secten, wie die Kar-

wenn gleich nicht gerade einer göttlichen. Es war dem ganzen Geiste der Gnosis angemessen, die Christologie frei zu allegorisiren: sie unterschied daher willkührlich die biblischen Namen Christi *), sie vermischte absichtlich die Namen des Göttlichen und Menschlichen in ihm: endlich stellte sie die Namen des heil. Geistes, der Weisheit, oder auch andere, frei erfundene, neben Christus unter den himmlischen, Weltschaffenden und Weltumbildenden, Geistern.

So drängte denn in dem Laufe des 2ten Jahrhunderts das kirchliche Bedürfniss von vielen Seiten, und das speculative Interesse der Lehrer selbst, auf genauere Bestimmungen dessen, was sie als das Göttliche in Christus dachten und denken sollten **).

Den nunmehr entstehenden Begriffen darüber stellte sich die artemonitische Partei entgegen: man kann sie demnach sehr wohl mit der Kirche als die erste bezeichnen, welche dem Dogma von der Gottheit Christi widersprochen habe. Der Samosatenianismus war eine Mi-

pokratianer. Dem Ibas wurde eine ganz karpokratian. Rede beigelegt: *οὐ φθονῶ τῷ χριστῷ γενομένῳ θεῷ, ἐφ' ὅσον γὰρ αὐτὸς ἐγένετο, κἀγὼ ἐγενόμην* — und Aehnliches von Theodor v. Mopsuhestia; wovon noch im Folgenden.

*) Der Valentinianismus insbesondere stellte den Monogenes über den Logos: Iren. 1, 8. 2, 1 (jener *ὅμοιος καὶ ἴσος τῷ θεῷ*).

**) Constt. ap. 6, 26 (coll. 18): drei Irrthümer über Jesum: Ableugnung seiner Menschheit, seiner Gottheit, Behauptung, dass er *ἐπὶ πάντων θεός* sei (vgl. Wetst. zu Röm. 9, 5. Mit diesem Letzten wird, wie beim Eusebius gegen Marcell, der Sabellianismus bezeichnet).

schung von Sabellianismus und jener Ansicht von Jesus als nur menschlichem Heiland; in welcher die Kirche immer etwas Jüdisches fand *).

Wie sich im Manichäismus eine phantastische Christologie mit würklicher Herabsetzung der Person Jesu beisammengefunden habe: dieses ist oben vielfach dargestellt worden, und es ist an sich leicht zu begreifen. Denn jene Lehren und alle gleichartigen beruhen auf einer, Jesu und dem Evangelium ganz fremden, Basis, ja sie erhoben sich gegen jene: und der Christus und Jesus, von welchem sie sprachen, waren nur naturphilosophische Bilder **).

Die übrigen Data, welche oben aufgeführt werden, sind genugsam erörtert worden oder werden es im Folgenden werden. Das vierte Jahrhundert vereinigte und bestimmte die kirchlichen Meinungen über Trias und Gottheit Christi: seit dem Apollinarismus schon, aber entschieden, allseitig seit dem Nestorianismus, lenkte sich die Untersuchung auf die Verbindung der göttlichen mit der menschlichen Natur.

2. Wie die Begriffe, so war auch der Sprachgebrauch der ersten Kirche in diesem Artikel unbestimmt und schwankend. Doch scheint der Name, *πνεῦμα θεοῦ* für das Göttliche in Christus, wie er aus dem palästinensischen Judenthum herüber-

*) Auf gleiche Weise hat Eunomius Logos und Christus auf einander bezogen. Cyrill. in Jo. 1. c. 4: *ὁ ἐνδιάθετος ἐν αὐτῷ κινεῖται καὶ ἔστιν ἀεί — ὁ δὲ ἐξ αὐτοῦ γεννηθῆναι λεγόμενος υἱὸς, δεχόμενος τὸν ἐνδιάθετον λόγον, καθ' ὁμοιότητα τὴν ἐκείνου λόγος καλεῖται.*

**) Manich. Christologie, Baur a. O. 205 ff.

gekommen war, schon seiner Zweideutigkeit wegen, welche er durch die Ebioniten erhielt, frühzeitig ausser Anwendung gekommen zu sein *). Der Name, Logos, war für den Gedanken von jenem Göttlichen der gebrauchteste in jener Zeit. Der von Gottes Sohn wurde von Anfang, wie in der Schrift selbst (den Brief an die Hebräer ausgenommen), mehr auf den erschienenen Christus nach seiner höheren Eigenschaft, als auf die göttliche Natur in ihm, bezogen **). Es scheint, als habe aus den ersten drei Jahrhh. (einige ältere platonisirende Stellen ausgenommen) nur der alexandrinische Sprachgebrauch den Namen anders gebraucht und bezogen ***).

Die meisten Erklärungen, welche sich die Zeiten vor dem Arianismus in dem Artikel von der

*) Vgl. den folg. Art. vom heil. Geiste. Tertullian allein behielt den Sprachgebrauch bei (apol. 21. Prax. 26. or. 1. and.): es wird derselbe in der Kirche unter den Paradoxen Tert. aufgeführt.

**) So über den ältesten Gebrauch der Namen, Gottessohn und Logos, schon Beausobre und Mosheim. Just. ap. 1, 30: *υἱὸς θεοῦ ὁ I. λεγόμενος, εἰ καὶ κοινῶς μόνον ἄνθρωπος, διὰ σοφίαν ἄξιος υἱὸς θεοῦ λέγεσθαι.* Ganz orthodox also Hippol. c. Noet. 15: *Ἄσαρκος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ λόγος οὐ τέλειος ἦν υἱός* —. Doch ist der Sprachgebr. der ältesten VV. hierin oft undeutlich, weil sie auch dem erschienenen Christus göttliche Prädicate geben.

In keiner sonst gangbaren Bedeutung steht: Christus persona Dei, Tert. Marc. 5, 11.

***) Platonische Stt. jener Art: Just. ap. 2, 6: *ὁ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμ. κυρίως υἱὸς, ὁ λόγος* — Ath. leg. 10. Iren. 3, 6. — Im eigentlichen (nicht blos alexandrinischen) Platonismus war bekanntlich der Name Gottes Sohn von dem *δεύτερος θεός* durchaus gebräuchlich. Die, im Platonismus neben ihm gefundenen, Namen von der Weisheit als Gottes Tochter, und von der Welt, als dem jüngeren Sohne der Gottheit: diese kamen in der Kirche nur, jener

Gottheit Christi verstatteten, waren an Namen und Begriff vom Logos geknüpft. Aber die Speculation konnte sich auch durch ihn und seinen Doppelsinn sowohl die Vereinbarkeit von Ewigkeit und Abhängigkeit (sofern Gott nicht habe ἄλογος sein können), als die geistige Art des Bestehens am leichtesten vorstellen. Die ältesten Reden über den Sohn Gottes und sein Dasein erhielten freilich durch diesen Begriff einen Anschein vom Sabellianismus. Uebrigens gebrauchten beide Kirchen, die griechische und lateinische *), jenen Namen so auf gleiche Weise. — Sie bemerkten selbst, dass er mit dem Platonismus verwandt sei, wenn man ihn nicht ganz im Johanneischen Sinne auffasste **).

Seitdem sich aber der Sabellianismus in Streit

in der Theosophie, dieser in der Sprache der Speculation, zur Anwendung. Das Zweite von der Welt, als παλαιῶν ἀνδρῶν, erwähnt Celsus b. Orig. 6, 47.

*) Die griechische Kirche denkt immer bei dem Logos mehr an die Vernunft, die lat. mehr an Sprache. (Doch z. B. Tert. apol. 21: λόγος i. e. sermo atque ratio, coll. Prax. 5; und bei Just. Tryph. 61. Athen. 10: λόγ. ϑ. ἐν ἰδέᾳ κ. ἐνεργείᾳ d. i. ἐνδ. u. προφ.: Greg. Naz. or. 36. Isid. Pel. 3, 141 der Begriff vom Worte). In dem Begriffe vom Worte Gottes fanden, neben der Vorstellung vom Schöpfungsworte, vorn. zwei Philosopheme Statt: das Innere darstellend — der Welt offenbarend — Aug. fid. et symb. 3. Ans. mon. 8. 28. 31. Gregor u. Isid. a. O. (Ignat. Magn. 8. ϑεὸς ὁ φανερώσας αὐτόν — ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος.)

Verbigena, ein dem Prudentius (cath. 3, 21) eigenthüml. Name Christi, gehörte ohne Zweifel nur der menschlichen Person Jesu nach der Darstellung, dass sie durch den Logos (statt, durch den h. Geist) entstanden sei. (Anders Midd. th. Prud. I. 30.)

**) (Amelius ap. Eus. P. E. 11, 10) August. C. D. 10, 28 f. Ver. rel. 3. Conf. 7, 9. Theodoret. ϑερ. 2. Wie diese Väter, so findet auch Celsus (Orig. 2, 31) den Unterschied zwischen

mit dem Subordinatianismus gesetzt hatte, leuchtete das Unzureichende der Logoslehren ein: denn sie dienten allen, auch den kirchlich verdächtigen Parteien, um sich auszudrücken und zu vertheidigen. Darum lenkte auch Origenes von ihm ab *), und die orthodoxe Lehre des 4. Jahrhunderts nahm den Namen, G o t t e s s o h n, als den öffentlichen und als Basis der Erörterungen über das Göttliche in Christus an. Dieses blieb so, obwohl gegen den Gebrauch der Schrift und der ersten Kirche. Aber theils eben als eine Neuerung, theils, weil dieser Sohnsbegriff neuen Deutungen ausgesetzt war, wurde er von Marcellus von Ancyra und in seiner Schule wieder mit dem alten Logosnamen vertauscht. Auch Nestorius kehrte zum Theile zum alten Sprachgebrauche zurück, indem er den Namen, Gottessohn, vorzugsweise auf die ganze P e r s o n Christi bezog **).

platonischem und christl. Logos in der M e n s c h w e r d u n g. — DiePlaton. Logoslehren: Keil. a. O. 484 ff.

*) Clemens Alexandr. sucht wenigstens den Begriff vom π ρ ο φ ο ρ ι κ ὸ ς λόγος von Christus fern zu halten. (Zuerst das ἐνδιάθ. und προφ. Theoph. Ant. 2, 10. 22.) Strom. 5, 1: ὁ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων λόγος οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ προφορικός rell. σοφία δὲ — δύναμις θεία — θέλημα. (Vgl. Dasselbe auch Iren. 2, 13. 17. Orig. in Jo. to. 1: nicht προφορὰ πατρικὴ οἱονεὶ ἐν συλλαβαῖς κειμένη — Epiph. 65: προφορά entg. dem ὑποστατικῶς.) Mit jener Aeusserung des Clemens wäre wohl vereinbar, was aus den Hypotyp. b. Phot. 109: τὸν ἥττονα λόγον ἀνθρώποις ἐπιφανῆναι. — Origenes verbindet gern λόγος θεός wahrsch. der Bestimmtheit wegen — Cels. 5, 39. αὐτόλογος gegen Misdeutungen des einfachen λόγος.

Iren. 2, 48 als gleichbedeutend (inenarrabile nach Jes. 53, 8): prolatio, generatio, nuncupatio, adapertio. Beim Jo. Dam. steht ενδ. u. προφ. λ. nur noch vom menschl. Geist und Wort.

**) Immer blieben die Namen, Vater und Sohn, und

44.

Der Arianismus selbst [1]), aber die Kirchenlehre gegen ihn in einem anderen, erhabneren Sinne, fasste die Natur des göttlichen Sohnes, als eine selbständige, vor der Welt bestandene, auf: und unter den Lehren, welche sich im 4. Jahrhundert auf diesem Gebiete der kirchlichen Erforschung drängten [2]), erhielt diejenige ganz natürlicherweise die öffentliche Bestätigung, welche, ganz im Einklang mit der von der Trinität, den Sohn als gleich ewig mit dem Vater, wenn schon in einer nicht begreiflichen Abhängigkeit von ihm, darstellte [3]). Auch in dieser Lehre konnte für den kirchlichen Gedanken seit jener Zeit Nichts geändert und gebessert werden [4]).

1. Der Subordinatianismus war, wie bei der Trinität im Allgemeinen schon bemerkt worden und wie es im bereits Gesagten liegt, die herrschende Denkart in der ersten Kirche. Er wurde von dieser noch leicht mit den erhabensten Begriffen von Christus vereinigt: so wie die Idee seiner Gottheit noch vollkommen, wenn schon ohne Theorie'n, mit seiner wahrhaften Menschheit zusammen bestand *).

die, Gott und Logos, in Beziehung auf einander, wie im Sprachgebrauche des N. T. selbst. Auch in der Fälschung, 1 Jo. 5, würde die Stellung, Vater und Logos, nicht geschehen sein, wenn man die Stelle nicht hätte auf ungeschickte Weise Johanneisch machen wollen.

*) Der Name, Subordination (ὑπαρίθμησις entg. συναρ.) kam

Wie der Arianismus sich vom Subordinatianismus der Alexandriner und dem der Apologeten verhalte: dieses ist im Vorigen schon angedeutet worden. Der Gedanke von einer Erschaffung im strengsten Sinne des Worts, also ἐκ μὴ ὄντων, und, was im arian. System sich daraus noch härter entwickelte, dass man den Sohn als ein zeitliches Wesen auffassen wollte, war nicht im Sinne des Origenes (wenn er auch eine gleichartige Verklärung oder auch Vergöttlichung der Menschen mit Christus annahm), und am allerwenigsten in der Denkungsart der ersten Kirche. Auch war nicht blos das Origenes Meinung, dass der Sohn als Weltschöpfer habe entstehen müssen: er stellte ihn vielmehr weit Johanneischer als den Herrn des Geisterreichs (τὰ λογικά) dar: fortwährend auch für dieses am allermeisten bestimmt und beschäftigt *).

erst in den arian. Streitigkk. auf. (Τάξει, ἀξιώματι — Φύσει Basil. Eun. 3.) — In Beziehung auf Christum war μετὰ τὸν Θεόν stehende Formel b. Justin: apol. 1, 12. 13. 22. 2, 13. Tryph. 129 (nach Ps. 110, 1, Sir. 51, 10) τοῦ κυρίου κύριος u. s. w. αἴτιος αὐτῷ τοῦ εἶναι, κ. δυνατῷ κ. κυρίῳ κ. Θεῷ. U. s. w. Iren. prooem. l. 4: per manus ejus h. e. per filium et sp. s. 3, 19, als älteres Wort: immensus pater in filio mensuratur; mensura enim patris filius, qui et capit eum. Novat. 17: ex D. P. Deus — nunquam se Deo P. aut comparavit aut contulit. 18: effrenatius divinitatem in Christo confiteri. (Lact. 4, 14.) Cyprianus: Deus non omnium, sed credentium.

Da diese VV. den Logos und den h. G. für hypostasirte Attribute Gottes hielten; so war die Unterordnung klarer gedacht theils die des Theiles oder des Organs unter das ganze Wesen, theils die Würksamkeit nur in gewissen einzelnen Sphären. — Freilich aber gehen auch manche Stellen dieser Art auf den Menschen Jesus: wie Clem. Paed. 1, 2. ἐν ἀνθρ. σχήμ. — διάκονος. Ib. 3, 1.

*) Auch in den vorhandenen Schriften des Clemens Alex.

Es stellten sich nun in der Arianischen Controvers die zwei Meinungen einander entgegen: Christus, ein persönliches Wesen von Anbeginn, sei frei erschaffen von Gott, ein erhabener Dämon im Sinne des Heidenthums; und die: er sei als persönliches Wesen gleich ewig mit Gott und demnach der gleichen Natur. — Verstand man aber dieses ὁμοού-

findet kein Unterschied der Denkart zwischen ihm und Origenes Statt. Die Hauptgedanken Beider liegen in diesen Formeln. Clemens: der Logos sei ἀρχή und ἀπαρχή, πρεσβύτατον der Geschöpfe, der vollste Ausdruck der Gottheit (πατρικὴ ἐνέργεια Str. 7, 2. φανερώτατος θεός coh. 10), Gott verwandtest (προςεχεστάτη φύσις τῷ παντοκράτορι Str. 7, 2), das δεύτερον αἴτιον (Str. 7, 3), προγεννηθὲν neben dem Ewigen (Str. 6, 7): Herr und Verwalter des Geisterreiches (der στρατιὰ ἀγγέλων καὶ θεῶν Strom. 7, 2); durch ihn gelange man zu Gott (μοναδικὸν γίγνεσθαι Str. 4, 25). Die Bezeichnung durch δύναμις (Str. 5, 1. 7, 4) ist bei Clemens, wie bei den früheren VV. (Just. Tryph. 61. 128), nicht sabellianisch; wie sich aus dem Ganzen der Lehre von selbst ergiebt (vgl. ποιητικαὶ δυνάμεις des Methodius). Origenes: θεοί neben ὁ θεός und αὐτόθεος (würkliche Gottheit: ὄντως θεός) auch δεύτερος θεός (Cels. 5, 39), in Gott als Schöpferkraft und Weisheit von Ewigkeit, durch den göttlichen Willen hervorgegangen (γεννητός Orat. 15), Eines mit dem Vater durch Sinn und Willen (Cels. 8, 12): sein Werkzeug in der Welt (δι' αὐτοῦ. In Jo. to. 2). — Sowohl den Sabellianern, als auch der heidnischen Meinung vom christlichen Glauben (Cels. 8, 14 f.) stellt Or. diese Unterordnung, als die wahre chr. Lehre, entgegen. Diejenigen Reden des Or. aber, welche Christum als volles Abbild Gottes darstellen, neben den vielen beschränkenden, sind in einem anderen, moralischen Sinne zu deuten. Nur anscheinend endlich ist der Widerspruch zwischen orat. 15 und anderen Stellen des Or. (Guerike a. O. 207): denn auch diese halten das Gebet zu Jesu doch nur in dem Charakter einer Bitte um Vermittelung, wie es jene St. fordert.

Eigenthüml. Theognostus (Gr. Nyss. 4 Eun.): der Sohn sei zuerst geschaffen, οἷον τις κανὼν τῆς δημιουργίας.

σιος, wie gewöhnlich, nur von der Abkunft aus dem göttlichen Wesen, nicht von der Identität*) des Wesens von Vater und Sohn; so neigte man sich wieder dem Origenianismus zu, oder man liess auch noch freiere Ansichten zu.

2. Auch die Verschiedenheit der Meinung, welche sich ausser diesen kirchlichen Gegensätzen erhob, kann aus dem Frühergesagten hier vorausgesetzt werden. Es war eine dreifache Mittellehre gedenkbar: 1) die, im Vorigen erwähnte, welche die alte Unbestimmtheit wieder einführte, indem sie den Begriff vom Logos vor dem des Gottessohnes begünstigte (Marcellus), 2) die, welche ein Entstehen, aber ein erhabenes, Gott gleiches, Wesen desselben dachte, 3) die Meinung, welche ein nur Gott verwandtes Wesen, dennoch aber nicht weltlich erschaffen, annahm. Diese Zwei waren die Semiarianer (oben 270).

Das Extrem des strengen Arianismus prägte sich schon damals im Eunomianismus, wie nun immer durch die folgenden Zeiten der Kirche, leicht zur Herabsetzung der ganzen Person, und selbst der Sache Christi aus **). Diese Erscheinung ging daraus hervor, dass sich die kirchliche Denkart daran gewöhnt hatte, die Erhabenheit Christi nur unter jenem Standpuncte und in jener dogmatischen Form aufzufassen ***).

*) Dieses Wort, ταυτότης, war im altkirchl. Sprachgebrauche nicht ausgeschlossen: beim Athanasius (ταυτὸν τῇ ὁμοιώσει) Ancyr. 358: selbst noch beim Joh. Damasc. Es steht indessen nur der ἑτερότης entgegen: Faydit alteration 154.

**) So war auch im Mittelalter das, Christum Deum negare, Ableugnung Christi überhaupt. — Ueber die Anomöer, von Ph. Mayer: J. Chrys. auserw. Homilie'n. Nürnb. 830. 143 ff.

***) Anders, ganz im Sinne der neueren Orthodoxie,

3. Die Kirchenlehre stellte sich auch hier schon damals in den Formeln auf, welche für immer die herrschenden geblieben sind. Es kam darauf an, theils den Arianismus abzuhalten, theils die geheimnissvolle Vereinbarung von Gleichheit mit Gott und Abhängigkeit von ihm, wie eine solche beim Sohne Gottes Statt finden sollte, darzulegen. Manche Formeln aus der älteren Zeit, welche an sich zweideutig, auch vormals wohl anders gebraucht worden waren, wurden, und zwar absichtlich, beibehalten: man wollte, dass sie im kirchlichen Sinne genommen werden sollten *).

Für immer blieben die Worte κτίζεσθαι und ποιεῖσθαι ausgeschlossen: es herrschte das, nur conventionell bestimmtere, an sich noch nach mehren Seiten zu misdeutende, γεννᾶσθαι. Im ὁμοούσιος konnte man, wegen der Vieldeutigkeit, welche im Worte lag, leicht alle übrigen Bestimmungen zusammendenken. Und wenn es gleich, wie gesagt, unerklärbar bleiben und als göttliches Geheimniss geachtet werden sollte, dass in Einem Wesen Gleichheit und Abhängigkeit Statt hätte (συναΐδιος — γεννηθείς); so suchte es doch die Kirchenlehre dadurch wenigstens zu mildern, dass

fasst es Raimund Sab. 206 auf, wie die Ableugnung der Gottheit Christi immer nothwendig Feindschaft gegen Christum sei.

*) Auch das φῶς ἐκ φωτός Tryph. 128. Tat. 5. Clem. coh. 10 (φωτὸς ἀρχέτυπον φῶς) Orig. to. 2 in Jo., Tert. ap. 21. Das Nic. Conc. nahm diese Formel aus keiner einzelnen Stelle oder Sprachweise eines Schriftstellers. Sie war ohne Zweifel uralt, und blieb, auch nachdem der Sabellianismus sie gemisbraucht hatte. Aber sie wird auch sowohl auf das immaterielle Hervorgehen, als auf die gleiche Natur, bezogen: Beides beim Basilius.

Signatura nach Joh. 6, 27, im altk. Gebrauche: Hilar. r. 8, 46.

sie diese Abhängigkeit nicht als eine der Existenz und des Wesens überhaupt, sondern als eine solche auffasste, welche sich nur auf die bestimmte Weise in Gott dazusein (modus habendi essentiam divinam, *τρόπος ὑπάρξεως*) bezöge. Denn auch dieses ist eine uralte Ansicht und Bestimmung der Kirche *).

4. Auch in diesem speciellen Artikel wie in dem von der Trinität überhaupt, war seit dem Nicänischen Concilium das Dogma abgeschlossen. Auch die Beweise, wenigstens die biblischen **), und die ganze Auffassung desselben, war es. In jenen hatte das A. T. und die alexandrinische Uebersetzung (Ps. 110, 3. Prov. 8, 22), wie die Denkart der alexandrinischen Juden ***), wieder die wichtigste Stelle.

Aber die Speculation, und, wie gesagt, immer in einem stillen Verlangen und Zuge, das Dogma der Vernunft und Philosophie näher zu bringen, liess sich nicht von ihm ablenken. Das Verhältniss desselben zu dem vom heiligen Geiste und zu dem allgemeinen von der Trinität, gab dazu immer noch besonderen Anlass, und die Beziehung

*) Ganz falsche Angaben von G. Bull (a. O. 165) von einer dreifachen generatio des S. G., und Vogelsang (a. O. 62) von einer zwiefachen, bei den ältesten Vätern.

Scholastische Frage (P. Lomb. I. 4) über seipsum gignere, und, Deus Deum? und über die Formae der Personen (Thomas).

**) Beweis für die Gottheit Chr. aus der Erhebung des inn. Lebens durch ihn: Ath. c. Ar. 4, 34. (Zinzendorf?)

***) Mit Uebertragung dessen auf die höhere Natur Christi, was jene vom Logos dachte.

In der athanasianischen Deutung des *σήμερον* Ps. 2, 7, waren schon, auch ausser der Stelle des Psalms, Philo (profug. 458: *τὸ σήμερον ὁ ἀπέραντος αἰών*. 3 alleg. 65) und Orig. (orat. 6: *ἔθος τῶν γραφῶν, τὸν πάντα αἰῶνα σήμ. καλεῖσθαι* and.) vorangegangen. — *Τροπικοί* des Athan. bei diesen Schriftstellen.

der Lehre von Gottes Sohn auf die vom Logos förderte und leitete sie fortwährend. Und diese Idee vom Logos erhielt neben den alten noch manche andere Deutungen, welche sich nun bald an die Bedeutung von Wort, bald an die von Vernunft und Weisheit anschlossen.

45.

Der Antitrinitarismus des 16. und 17. Jahrhunderts richtete sich zuletzt besonders darauf, die Person Christi in dem rechten, biblischen Begriffe aufzufassen: späterhin lenkte die pietistische Ansicht vornehmlich auf diesen Artikel hin [1]). Der sogenannte Socinianismus der neueren Zeit hing wieder oft mit einer geringeren Meinung von der ganzen Sache des Evangelium zusammen, bis er eine bestimmtere, exegetische und historische, Grundlage erhielt [2]). Aber durch die moralischen und speculativen Deutungen der Lehre vom Sohne Gottes oder von der Gottheit Christi, hat die Kirche und die theologische Wissenschaft niemals gewonnen [3]).

1. Die Richtung auf die Person Christi von den allgemeinen antitrinitarischen Meinungen und Deutungen hinweg, macht einen Theil von dem Charakter des Socinianismus aus *), dessen-

*) Unter den früheren Antitrin. hat vorn. Servetus die Lehre von Christus oder dem Logos mannichfach gedeutet: vgl. Sand. bibl. antitr. p. 9 ff.

sen Christologie wir oben schon, aber als eine sehr verfehlte und irreführende dargestellt haben. Eine solche Apotheose einer menschlichen Mittlersperson *) mag in der alten Kirche etwa nur, doch auch nicht ganz so, in einem noch heidnisch gestimmten Verstande Raum gehabt haben **): aber auch keine von den namhaften, häretischen Lehren alter Zeit trug sie in sich. Denn wer damals auch das Göttliche in Christus als etwas nur Verliehenes ansahe, glaubte doch immer entweder an eine metaphysische Grundlage desselben, oder er meinte, dass es in das persönliche Wesen Christi eingewürkt, sich mit ihm vermischt habe. Oder man verstand das Göttliche nicht im eigentlichen Sinne des Wortes ***). — Aber durch den Socinianismus wurden auch die Fragen und Ansichten der kirchlichen Theologen auf diesen Artikel insbesondere hingewendet.

Dieses fand vornehmlich im Pietismus und in den verwandten oder von demselben abgeleiteten

*) Gegen die Anbetung Christi, wenn er nicht als Gott anzusehen wäre, als gegen Idololatrie, spricht schon Athanasius oft: vgl. Theodoret zu Röm. 1, 25. — Kein Socinianismus liegt, (wie Semler meinte), wenn es gleich dieselben Formeln sind, in Theodor von Mopsu. Gedanken beim Philoponus, creat. 6, 10: ἕνα ἄνθρωπον ἀνήγαγεν u. s. w.: dieses ist nur die biblisch-kirchliche Vorstellung von Christus, als Stellvertreter der Menschheit: wiewohl Theodor die Idee der Menschheit Jesu gern hervorhob (vgl. Neander KG. II. 3 v. A.).

**) Tert. ap. 21: recipite hanc fabulam: vestris similis est — mit Rücksicht auf jene Apotheosen. (Oben 1031.)

***) So Paulus Samos., dessen, οὐ φύσει ἀλλὰ προκοπῇ υἱὸς θεοῦ, Semler. sell. capp. 1, 85, socinianisch findet. Aus dem Obigen erhellt, dass man im Socinianismus eben so wenig auch Photinianismus finden dürfe.

Lehren Statt: zugleich mit dem Artikel vom Tod und Verdienst Christi. Es wurde diesen Theologen und Parteien sogar der eigentliche Mittelpunct der christlichen Lehre. (Ob. 654) *). Aber man darf es nicht leugnen: diese Ueberzeugungen waren weder immer nur rein praktisch, noch mit dem wahrhaften Gottesglauben vereinbar. Auch bei dem innigsten Glauben und bei nicht begriffsmässig abgewogenem, freudigem Bekenntniss von der Erhabenheit Christi, hätte es doch niemals in der Kirche dazu kommen dürfen, dass die Gegner von Christolatrie hätten sprechen dürfen.

2. Durch den Socinianismus wurden auch einige andere, mehr im altkirchlichen Sinne subordinatianische, Meinungen von der Gottheit Christi veranlasst **). Aber wieder, wie in alten Zeiten, wurde der entschiedene Widerspruch gegen das Evangelium, Ableugnung der Gottheit Christi, und diese dann mit dem Namen des Socinianismus genannt.

Seitdem eine freiere Ansicht und Behandlung der Kirchenlehre Raum gewonnen hatte, that man wohl daran, diesen Artikel in der biblischen

*) Spener Vertheid. des Zeugn. von der ewigen Gotth. Chr. Frkf. 705. 4.

Es liegt in dieser (wenn gleich so verschiedenartigen) Hinwendung auf die Person Christi, der Grund von der Sympathie, welche in einzelnen Fällen Socinianismus und Pietismus gehabt haben.

**) Milton's Subordinatianismus: doctr. chr. 60 ff. Als biblische Lehre der Subord. dargst.: Jac. Vernet. theses biblicae de Chr. deitate. Gen. 777. (Hegelmaier. Vern. de deitate Chr. novam hypothesin etc. examinat. Tub. 783. 4.) E. F. C. Oertel Christologie. (Lpz.) 792. II.

Gestalt und Bedeutung auffassen zu wollen. Nur hat man dabei anfangs aus Einseitigkeit in Zweierlei gefehlt: dass man die biblische Forschung nicht umfassend genug betrieb, besonders so, dass man sich oft vorzugsweise auf den biblischen Begriff vom Sohne Gottes richtete (aber auch diesen nahm man gewöhnlich nicht rein und vollständig): und, dass man viel zu wenig in Sinn und Gefühl der heil. Schrift und der alten Kirche, wie ihn diese bei der Erhöhung Christi in sich gehabt hatte, einzugehen vermochte. Das Nämliche stand auch den historischen Erörterungen dieses Artikels entgegen. Hierbei und dort konnte es nicht anders geschehen, als, dass man das Göttliche und Menschliche in der Person Christi sich schroff entgegensetzte: aber dieses hatte weder im Sinne der Schrift, noch in dem der ersten Kirche gelegen.

3. Auch neben den Deutungen, welche die ganze Trinität angingen, hat das Dogma vom Sohne Gottes seine für sich gehabt: eben auch solche, welche den kirchlichen Sinn hinwegnahmen, während sie doch aus irgend einem, äusseren oder inneren, Grunde die Form desselben beibehielten. Man kann speculative und einfachere dieser Art unterscheiden*): jene hingen indessen gewöhnlich mit einer Speculation über die Trinität zusammen. Spinoza erneute die alte Darstellung, dass das Göttliche in Welt und Vernunft, als Gottes Sohn im eigentlichen und näheren Sinne anzusehen sei (ep. 21). Die einfacheren fassten immer mehr den erschienenen Chri-

*) Mit einander und anscheinend mit der Kirchenlehre verbunden von Ammon: die L. vom Sohne Gottes, als der Mittelpunct des chr. Glaubens: Mag. f. chr. Pr. II. 1. Nr. 1.

stus in das Auge: sie sind die gewöhnlichen des Rationalismus geworden. Das Göttliche in Jesu wurde, als die Idee Gottes, oder Plan, oder Kraft, oder Heiligkeit *), oder als die Sache Gottes, der Gottmensch, als unsere Gemeinschaft mit Gott durch Christum, oder auch, als die Erscheinung des Göttlichen in der Menschheit und Weltgeschichte **), angesehen. — Viele Entschuldigung liegt für jede, auch für die freieste Deutung und Anwendung des Dogma darin, dass doch auch die kirchliche Lehrform, wenn man sie sich nur bestimmter vor Sinn und Gedanken bringen will, nur uneigentlich aufgefasst werden muss: will man nicht mit ihr Vorstellungen verbinden, welche nicht nur nicht vor der Philosophie bestehen können, sondern auch zuletzt einer fremden, gar nicht ursprünglich und rein christlichen, Denkart angehören ***).

*) Der Rousseau'sche Gegensatz von Leben und Tod eines Weisen und eines Gottes, nimmt sich schlecht neben der entschiedenen Zurückweisung aller trinitar. Formeln aus.

**) Das Erste bei Schleiermacher, das Zweite die gewöhnl. Deutung der specul. Theologie — vgl. Blasche, das Böse im Einkl. mit d. Weltordn. u. s. w. 299 ff.

***) Die kirchlich-praktische Auffassung des Dogma richtet sich nach diesen Deutungen. Der alten Kirche galt der Artikel von der Gottheit Chr. bald nur einfach als Glaubensartikel, bald in Beziehung auf das Werk Christi. Dieses Letzte war auch die geltende Ansicht der alten Dogmatiker: man gründete die Kraft des Erlösungswerkes auf dieses Dogma. Bei der freieren Ansicht und Deutung legte man in das Dogma natürlich mehr die Bedeutung (von welcher die Kirche anfangs ausgegangen war), dass die Person Christi dadurch erhöht werden sollte: dieses nun bald mehr moralisch (z. B. Pascal pens. c. 14 ff.), bald mehr

46.

Die Lehre vom heiligen Geiste gehörte anfangs lediglich der von der göttlichen Trias an, und blieb lange in grösster Unbestimmtheit; wenn sie gleich im Allgemeinen wohl auch damals immer auf eine Person in der Gottheit gedeutet worden ist [1]). Die Entscheidung der arianischen Streitigkeit führte consequenterweise dahin, diese Person als vollkommen gleichwesentlich mit Vater und Sohn darzustellen [2]). Nachdem diese Bestimmung festgestellt war, blieb in der Kirche nur noch die Möglichkeit übrig, das Innere, das eigentliche Wesen jener Person aufzufassen; und hierin erhielt sich die kirchliche Meinung durch alle Perioden hin völlig frei [3]).

*) 1. Die Lehre vom heiligen Geiste lag der ersten Kirche nur in praktischer Hinsicht nahe; und allerdings lebte von Anfang an in den Seelen der Christen der Glaube an die höhere Weihe, wel-

ästhetisch (und so wieder verschieden, z. B. bei Soden, Mythol. d. chr. R. 118 ff. und bei Fries) aufgefasst.

*) Ziegler oben erwähnte Geschichtsentwickelung des Dogma vom h. Geiste.

Verschiedene Deutungen der Lehre vom heil. Geiste wurden von den Vätern schon in den jüdischen Secten gefunden — dann auch als angedeutet im Platonismus. Just. coh. 32. (Gr. Naz. or. 31.) Orig. π. α. 1, 3: de Sp. S. ne suspicionem quidem habere quis potuit — geht auf die Würkungen desselben.

che sie Alle durch die Gemeinschaft des göttlichen Geistes empfangen hätten. In metaphysischer Hinsicht, als Lehre von einem besonderen göttlichen Wesen dieses Namens, wurde sie nur durch die von der Trias, und ursprünglich also durch die Tauffformel, eingeführt und geltend gemacht. Eine unrichtige Deutung von dieser liess jenen heiligen Geist als ein persönliches Wesen, wie Vater und Sohn auffassen*): alle Data für die älteste Auffassung der Lehre deuten dahin, und Origenes konnte daher, wie unsicher er auch das Dogma sonst noch fand, diese Persönlichkeit als etwas kirchlich Anerkanntes voraussetzen **). Selbst der Sabellianismus zeugt dafür, dass man die Lehre in der Kirche so auffasste; indem er ja den Geist auf gleiche Weise wie den Logos zu deuten unternahm.

Die Beantwortung der Frage, ob die ältesten Kirchenlehrer einen Unterschied zwischen Sohn

*) Niemals hat die Kirche, auch späterhin und auch die Schriftauslegung in ihr niemals, eine andere Deutung für statthaft gehalten: selten sind auch solche Spuren einer anderen, wie bei Juvencus, H. E. 4, 797 ff. (Nomine sub sancto patris natique lavate, vivifici pariter currant spiramina flatus) — so dass der heil. Geist als Gabe bei der Taufe auf V. u. S. verhiessen worden sei.

**) Praef. π. α.: Honore ac dignitate patri ac filio sociatum tradiderunt Sp. S. In hoc non jam manifeste discernitur, utrum natus an innatus, vel filius etiam Dei ipse habendus sit nec ne? (Ob er näml. wahrhaft göttliches Wesen, und welches sein Verhältniss zu V. und S. sei?)

Auch solche Stellen, wie Athen. leg. 10 (τὸ ἁ. πν. ἀπόῤῥοιαν τοῦ Θ., ἀποῤῥέον κ. ἐπαναφερόμενον ὡς ἀκτῖνα ἡλίου) — widersprechen diesem nicht: diese gehören zu den, oben schon erwähnten, durch die Sprache veranlassten, nur anscheinenden, Sabellianismen in der ersten Kirche; Ath. redet übrigens dort auch nur von der Geistesgabe.

und Geist angenommen haben? ist hiernach leicht zu geben *). Gewiss haben sie dieselbe zu aller Zeit unterschieden: sowohl diejenigen, welche die Lehre von V., S. und G. noch einfacher darstellten, als die, welche sie schon mehr als das Geheimniss der Trias auffassten. Aber ausser jenen wenigen Stellen, welche den Namen des h. Geistes von der Gottheit des Sohnes gebrauchen **), und denen, welche Geist von einem geistigen, himmlischen Wesen verstanden ***), konnte der Schein einer Verwechselung des Sohnes und Geistes leicht dadurch entstehen, dass 1) einige Namen, vorn. der der Weisheit, von beiden, Logos und Geist, gemeinsam gebraucht wurde †), 2) einige Würkun-

*) Keil: ob die ältesten chr. Lehrer einen Unterschied zw. dem S. und dem h. G. gekannt — haben? Flatt. Mag. 4. 34 ff. Martini a. O. 53 u. A. meinten, jene Lehrer hätten würkl. nicht zwischen diesen unterschieden, aber sie wären durch die Tauffformel inconsequent geworden.

**) Dahin gehört aus der ältesten Zeit vorn. Hermas, in dessen bekannten Stellen, Sim. 5, 3. Gottes Sohn den, von Gott geweihten und erhöhten Menschen bedeutet, (eben so ist auch 9, 12. 14, wo von der Erhabenheit des S. G. gesprochen wird, zu verstehen: der heil. Geist aber (vgl. 5, 6: Sp. S. creatus est omnium primus) die Gottheit Christi. Filius Domini spir. S. est: servus vero, filius Dei. (Keil vergleicht σκεῦος πνεύματος, vom Leib Chr., Barn. 6.) — Doch steht sp. s. (auch im Plural) beim Hermas anderwärts in der Bedeutung von Geistesgaben.

***) In diesem Sinne steht πνεῦμα wohl Clem. Ro. 2 Cor. 8: ὁ κύρ. ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ. Gewiss aber bedeutete bei Tatian 7: λόγ. ὁ ἐπουρ. πνεῦμα γεγονώς, das πνεῦμα ein geistiges Wesen, das Princip des hervorgegangenen Logos. So auch Iren. 5, 1. 2. und Tert. apol. 21 (De spiritu spiritus.)

†) Beim Theophilus, welcher jedoch anderwärts (2, 10)

gen und Erfolge auf gleiche Weise dem Logos und dem Geiste beigelegt werden *); und 3) da wo der Geist nicht die Person, sondern die Kraft oder die Würkung ist, derselbe als von Christus geschaffen und gewährt, und so auch wohl weniger genau als Christus selbst, beschrieben wird **).

Gewiss ist es jedoch, dass, bei aller Uebereinstimmung darin, dass es eine Person des g. Geistes neben V. und S. gebe, über deren Natur die verschiedensten Vorstellungen von Anbeginn Statt gefunden haben ***). Die Vergleichung mit der pla-

die Weisheit und den inneren Logos, als die beiden Principien des äusseren beschrieb. Logos und Weisheit wurden auch im späteren Sprachgebrauche, auch beim Augustinus und in der Scholastik (vorn. bei speculativen Erörterungen des Dogma) gleichgenommen.

*) Theoph. 2, 10. Der Logos war πνεῦμα θ., nl. in den Propheten. Besonders wurde die menschl. Natur Christi sowohl als vom Logos als vom h. G. geschaffen, beschrieben. (Cypr. idol. van. 6, ist es nicht statthaft, statt: Sp. S. cooperante, zu lesen: Spiritus S., Münscher I. 457).

**) So (mit Beziehung auf Luc. 1, 35) Just. ap. 1, 32: τὸ πν. κ. τ. δύναμιν θ. οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον — näml. des Logos Werk und Gabe; auch wahrscheinl. Clemens in den Hypot., Phot. 109 im: ὁ λόγος ὁ σάρξ γενόμενος, δύναμίς τις τοῦ θεοῦ, οἷον ἀπόῤῥοια τοῦ λόγου αὐτοῦ, νοῦς γενόμενος, τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας διαπεφοίτηκε. Selbst weit später noch — Cyr. Alex. in Jo. II. 8: οὐσιωδῶς τῷ υἱῷ ἡνωμένος, ὥστε μηδὲν ἕτερον νομίζεσθαι παρ' αὐτόν.

***) Athenag. leg. 12, oben schon erw., neben τίς ἡ τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱὸν κοινωνία — τί τὸ πνεῦμα; Greg. Naz. or. 37 — unter And. τῶν καθ' ἡμᾶς σοφῶν οἱ μὲν ἐνέργειαν τὸ ἁ. πν. ὑπέλαβον, οἱ δὲ κτίσμα, οἱ δὲ θεὸν, οἱ δὲ οὐκ ἔγνωσαν ὁπότερον τούτων, αἰδοῖ τῆς γραφῆς, ὥς φασιν, ὡν οὐδέτερον σαφῶς δηλωσάσης. Dahin gehen auch Hilarius bekannte Reden (Tr. 2, 55): de Sp. S. nec tacere oportet, nec loqui necesse est u. s. w. Doch genauer im 12. Buche. Angf. St. bedeutet:

tonischen Weltseele *) lag der urchristlichen Lehre eigentlich ganz fern: es vermischte sich in ihr Philosophie und die Sprache des A. T. Zweideutig war der Gedanke, dass im h. G. die Einheit von V. und S. liege **). Aber das Gangbarste war vielleicht, dass jener Geist als der Höchste im Geisterreiche, vielleicht also als der oberste Engel selbst, anzusehen wäre ***). Beim Origenes scheint, und vielleicht weiter noch unter den Alexandrinern †), die Ansicht Raum gewonnen zu haben,

P. et F. auctoribus confitendus est: man bekennt ihn, wenn man ihn schon hat. — Auch Cyr. Hier. 16. wenig bestimmt.

*) Theoph. 1, 5. τὸ ὅλον περιέχουσα. Dieselbe Formel b. Athen. leg. 6. Dagegen unterscheidet Tatian beide Arten des göttlichen Geistes: und im Gegensatze zu jener Meinung entstand ohne Zweifel der Name vom προφητικὸν πν. (entg. δημιουργικόν) vom heil. Geiste im biblischen Sinne. Doch sind die Gedanken des Methodius (Phot. 205) und Basilius (Sp. S. 16), dass der h. G. das vollendende Princip (τελειωτικόν, unterschieden von προκαταρκτικόν und δημιουργικόν) sei, noch mit jener alten Meinung verwandt: auch Iren. 4, 7: Spir. figuratio Patris.

**) Athenag. 10: ὄντος τοῦ υἱ. ἐν τῷ π. κ. π. ἐν υἱῷ ἑνότητι κ. δυνάμει πνεύματος. (Doch wird dieses von And., auch von Keil a. O. 54, von gleicher Macht, als eines geistigen Wesens, verstanden.) Auch späterhin so, z. B. Hilar. tr. 8, 9 ff. 9, 3.

***) Hierher auch die ber. St. Just. ap. 1, 6. καί (offenbar zu σεβόμεθα: vgl. über die Differenz in Auslegung und Schreibung der Stelle, Keil a. O. 754 ff.) τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν (die Conjectur Vieler στρατηγόν ist mindestens unnöthig), πνεῦμα τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα. Der h. G. steht nach den Engeln, als das κατ' ἐξοχήν von ihnen. — Tryph. 128 anders: ἄγγελος θεοῦ abwechselnd mit δύναμις πεμφθεῖσα, also mit dem h. G.

In der Ascensio Jesa. p. 15. 41 Lawr., der Engel des heil. Geistes, zweideutig.

†) Clem. dem Al. (ausführlicher wollte er vom h. G. in

dass der h. G. der Inbegriff der Geistesgaben sei: und, wie die platonische Schule den Weltgeist und sein Verhältniss zu den einzelnen Geistern zu denken gewohnt war, lag in dieser Vorstellung durchaus nichts Hartes und Auffallendes *). — Die alexandrinische Schule indessen gab wohl vor Allen dazu Anlass, dass die Lehre vom heiligen Geiste etwas bestimmter und von mehren Seiten behandelt zu werden begann. Im dritten Jahrhundert aber erfolgte dieses noch nicht.

2. Es spricht sich im Arianismus und in seinen Gegnern anfangs noch etwas Ursprüngliches und Altes aus, indem sie es nicht für nothwendig achteten, V., S. und G. gerade gleich bestimmt aufzufassen, oder einander gleichzu-

Buche π. προφητείας u. π. ψυχῆς reden, Str. 5, 13) spricht, abgesehen von den Stellen, wo er V., S. u. G. zusammenstellt, immer nur, auch in der angf. St., von der Kraft und dem Leben des h. G. — Es war fortwährende Verschiedenheit der Alexandriner in der L. vom h. G.: aber Dionysius (nach Basilius ep. 9) u. Pierius (Phot. 119) haben ihn für ein dienendes Wesen gehalten. Anders aber Didymus, welcher in s. Büchern de Sp. S. beweisen wollte, dass der h. G. Person, und Gott, und ὁμοούσιος sei dem V. und S.

*) Dieses ist wohl unter ὕλη χαρισμάτων Orig. in Jo. to. 1. zu verstehen. (Οἶμαι τὸ πν. τὴν, ἵν' οὕτως εἴπω, ὕλην τῶν ἀπὸ θεοῦ χαρισμάτων παρέχειν τοῖς ἁγίοις). Die platonische ὕλη νοητή (Plotin 2, 4, 3 — 5 and. 5, 9, 3), worunter eben der Weltgeist verstanden wurde, schwebte dabei wohl dem Origenes vor: dasselbe, womit (als mit der Meinung der θεολογικώτεροι der Heiden) Greg. Naz. or. 37, den h. G. vergleicht. — C. Sand. (Sp. S. genus SS. angelorum) ähnl. wie Origenes.

Ausdrücklich behauptete dabei Or. die Erschaffung des h. G. durch den Logos (πάντων διὰ τοῦ λόγου γενομένων τὸ ἁ. πν. τιμιώτερον) und vollkommene Unterordnung unter denselben (χρήζειν ἔοικε τοῦ υἱοῦ τὸ π. τὸ ἁ.).

stellen *). Der Scharfsinn des Athanasius dachte ohne Zweifel zuerst diese Nothwendigkeit: und zwar in vielfacher Beziehung. Denn theils lag dieselbe in den Formeln von der Monas und Trias, welche nun festgestellt wurden; theils in der kirchlichen Idee der göttlichen Erhabenheit Christi; theils mussten viele müssige oder unwürdige Meinungen über den göttlichen Geist abgeschnitten werden, welche auf die Vorstellungen von V. und S. zurückwürken konnten. Auch war es ganz dieselbe Beweisführung für die Gottheit des Sohnes und des h. Geistes. Indem aber die Constantinop. Synode (nach dem Vorgange anderer, besonders der alexandr. 362) **) die Homousie des G. mit V. und S. aufstellte, verwarf sie ausdrücklich nur diejenige macedonianische oder pneumatomachische Lehre, welche unter dem G. einen dienenden Engel verstanden hatte. Sie liess das Dogma sonst noch ziemlich offen und frei.

Die Formeln, welche die Synode sonst vom h. G. gebrauchte, hatten wenig Bestimmtheit: es wurden wohl gerade diejenigen aufgestellt, welche Misdeutung und Misbrauch gefunden hatten oder

*) Arius: Epiph. 69, 52. 56. Athan. oft. So auch Eunomius (γενόμενον πν. προστάγματι τοῦ πατρὸς, ἐνεργείᾳ δὲ υἱοῦ apol. 25) und der Semiarianismus zum Theile: wie oben schon erwähnt. Bestimmt Eusebius P. E. 11, 20. Th. eccl. 3, 6 and.

Der Widerspruch gegen den Arianismus bestimmte anfangs noch nicht Alle, dem h. Geiste den Namen Gott beizulegen: Eustathius v. Sebaste (Socr. 2, 45) Basilius (vgl. Gr. Naz. or. 20 und ep. 26 an Bas.).

**) Alex. Conc., Mansi III. 347. 363. Ath. ad Rufinianum und ad Jovianum. — Dazu Conc. von Illyricum 375, Mansi 395, und Concilium und Besprechungen zu Constantinopel nach dem ökumenischen: 382. 83.

finden konnten: (κύριον, ζωοποιοῦν nach 2 Kor. 3, 17 und Joh. 6, 63 oder Röm. 8, 11).

3. Die Speculation liess sich, wie wir hier überall gesehen, aus diesem Artikel nirgends verscheuchen *). Für die Frage über die Natur des h. Geistes schien sie besonders berechtigt zu sein: sowohl wegen der ursprünglichen Unbestimmtheit derselben, welche wie gesagt nur von Einer Seite durch den kirchlichen Ausspruch aufgehoben worden war; als darum, weil für diesen Gegenstand nicht eine solche Basis oder klare Analogie vorhanden zu sein schien, wie die Idee'n vom Logos und vom Sohne Gottes in der Lehre von Christus gaben. Denn das, was aus dem Namen des Geistes bildlicherweise hergeleitet wurde (spiratio), war doch nur unbedeutend, nur für das Formelwesen tauglich, und das falsch aus dem N. T. gebrauchte Wort vom Ausgange des h. G. gab vollends keine bestimmte

*) Das Dogma vom heil. Geiste wurde besonders, und unter jener Rücksicht auf die Wichtigkeit der Lehre gegen die Arianer (in welcher es denn auch von allen alten Schriftstt. über Trin. und gegen den Arianismus mit behandelt wird) bearbeitet von Athanasius oben erw. Brr. an Serapion, Basilius, Didymus (Hieronymus) vom h. G.: Ambrosius (aus den zwei vorigen), Gregor v. Nyssa (von der Trin. und dem h. G.), Amphilochii ep. synodica contra pneumatomachos, Cotel. monn. II. 99 ff., Gregor. von Naz. in mehren Reden (or. 31, zu beweisen, erst, dass der h. G. οὐσία, nicht συμβεβηκός, dann, dass er Gott sei), Theodoret 5. 6. Dialog.: Paschasius von Rom 6. Jahrh. (Bibl. max. VIII. 806 ff.: doch vgl. Oudin. Abh., Scrr. eccl. I). — Nicht erhalten sind Apollinaris (Basil. ep. 244), Diodor von Tarsus (διάφορα ἐπιχειρήματα vom h. G. Phot. 102), Theodor v. Mopsuh., Theodotus von Ancyra. Zweifelhaft sind unter anderen einige andere Dialogen des Theodoret.

Der Zusatz Jo. 3, 6; quia Deus spiritus est.

Vorstellung her *). Aber in den Philosophemen über das Wesen des h. Geistes stellt sich uns zugleich eine Reihe falscher Schriftdeutungen dar. Ausser der unpassenden Anwendung einzelner Stellen (nach Augustin, um zu beweisen, dass der h. Geist die Liebe, oder dass er die Gottheit von V. und S. sei), finden wir durch das ganze MA. hin fast alles Dasjenige gegen den natürlichen Sinn auf die Person des h. G. angewendet, was das N. T. als Eigenschaften der Gabe und Kraft ausgesprochen hatte **).

In der späteren Geschichte des Dogma vom h. G. ***) zeigt sich mehr nur eine exegetische Differenz: darüber, ob er in der Schrift nur als Gabe und Kraft oder auch als Person beschrieben werde; und hierüber eine sehr schwankende Meinung †).

*) Dieses Ausgehen wurde durchaus in der Kirche der Zeugung parallel gedacht. Einen tieferen, vermeintl. aufklärenden Gedanken fand in der Formel Abälard den nämlich von der Liebe. Theol. chr. 1085: Procedere Dei est sese ad aliquam rem per affectum caritatis quodammodo extendere, ut ei per amorem se jungat. (Derselbe Ab. wendete übrigens auch auf das Dogma den plat. Begriff der Weltseele an. Introd. 1, 7. Error. Ab. 3: quod Sp. S. sit anima mundi. Aber auch jene Vorstellung galt als Platonismus. Clem. Str. 2, 7.)

Natus, datus, Augustinische Formeln, Trin. 5, 14, in der lat. K. bleibend.

**) Vgl. P. Lomb. I. dist. 15—17. Tho. Summ. I. 36—38 u. Andere. Incarnation des h. G. bei der Taufe Jesu: nach Augustin im MA. angenommen.

***) Wenige solche besondere Meinungen gab es, wie Joseph Hallet's (aus falscher Exegese entstandene) Vorstellung vom h. G. Heilmann: J. H. contra divinitatem Sp. S. molimina refutantur (1760) Opuscc. II. Ueber Anderes vgl. Grap. th. r. contr. 160.

†) Das Zweite, die Anerkenntniss der Persönlichkeit des h. G., wurde durch den Socinianismus fast ganz aus der

Unter denen, welche vom Geiste nur als von der christlichen höheren Gemeinsamkeit oder Gabe, sprachen, war die Verschiedenheit natürlich und hatte einen tieferen Grund: ob und in welchem Sinne man ihm Göttlichkeit beilegte? *)

47.

Der lange und unentschiedene Streit über den Ausgang des heiligen Geistes ging von einer Differenz aus, welche, an sich und dogmatisch angesehen, ganz natürlich war: und in der That waren nicht nur die Formeln der ältesten und alten Zeiten hierbei immer unbestimmt gewesen, sondern auch die Meinungen von einander abgegangen [1]). Freilich wurde diese Verschiedenheit für andere Zwecke und Interessen gemisbraucht; und eben darum an die Spitze kirchlicher Controversen und doch wieder neben andere völlig unbedeutende gestellt [2]). Die speculative Auffassung des Artikels in der alten, wie der neuesten Zeit, giebt dem Streite ein höheres Interesse, und setzt ihn in mannichfachen Zusammenhang mit der Wissenschaft überhaupt [3]).

**) 1. Die Person des h. G. war vom Anfange

biblischen Theologie verdrängt, neuerlich wieder entschieden angenommen: endlich wieder bezweifelt.

*) So auch πνεύματος θειότης Cl. hom. 2, 10.

**) Oben 395 ff. 437. 545.

Ausser den, dort Erwähnten und Wundemann a. O.

an so unbestimmt gewesen, dass überhaupt schon jede Verschiedenheit der Ansicht über sie ganz begreiflich war. Aber dazu kam noch Zweierlei: Eines, dass die Lehre vom Logos, in seinem Verhältniss zum Pneuma und zur Sophia, in allen bestehenden Philosophemen so vieldeutig gewesen war; das Andere, dass man die Begriffe und Prädicate von der Person und von der Kraft und Gabe des h. G. fortwährend miteinander verwechselte *).

In dem Ersten begreift sich denn leicht, dass es sogar Einzelne geben konnte, welche den Logos (würklich: nicht blos in einem eigenthümlicheren Sprachgebrauche **), und den Logos, nicht die Menschheit Christi) in ein abhängiges Verhältniss von dem h. Geiste stellten: ungewiss ist es, ob auch die ebionitische Formel vom Geiste, der Mutter Christi, dahin gehört habe ***). Es dünkt uns aber, dass ursprünglich die Unterordnung des Geistes unter den Logos mehr platonisch, die gleiche Ableitung Beider vom Vater mehr gnostisirend gewesen

I. 394 ff.: Theophan. Procopowicz historia de processione Sp. S., auch in: chr. orthodoxae theol. I. 823 ff. vgl. mit L. Allatius ob. erw. Schrr.

*) Unterscheidend z. B. Theodoret zu Röm. 8, 27: τὸ πν. ἐνταῦθα οὐ τὴν ὑπόστασιν, ἀλλὰ τὴν διδομένην τοῖς πιστεύουσι χάριν λέγει.

**) Tatian 5: τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ λόγος· ὁ δὲ λό. οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας ἔργον πρωτότοκον τοῦ πνεύματος γίγνεται. (Nicht also πατρός mit Mar. u. A. zu lesen.) Hier ist πνεῦμα die göttliche Weisheit, die Basis des inneren und der Quell des äusseren Logos. Wie Clem. coh. 10.: υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος ὁ θεῖος λόγος —.

***) Ἄρτι με ἔλαβεν ἡ μήτηρ μου, τὸ πν. τὸ ἅγ. u. s. w. im Ev. d. Hebr., bei Origenes und Hieron., Fabric. Cod. apocr. I. 361 ff. vgl. Nitzsch. th. Studien I. L. 815.

sei. Was jene zweite Rücksicht anlangt, so stellten natürlich diejenigen, welche unter dem h. G. mehr eine Kraft oder Würkung dachten, denselben unter den Sohn als seine Gabe und Segnung *): vornehmlich, wenn sie sich an die heil. Schriften selbst anschlossen: denen aber, welche eine Person des h. G. meinten, die Subordinatianer ausgenommen **), lag begreiflich die Ansicht näher, dass er gleich dem Sohne dem Vater unterzuordnen sei.

Seitdem man nun den Gegenstand bestimmter und philosophischer zu denken begann: stellte sich der griechischen Kirche wieder das alte Schreckbild von einer Mehrheit der göttlichen Principien ***) dar, um sie in der Ansicht zu bestärken, welche Sohn und Geist gleichordnete †). In der lateinischen Kirche aber, welche jene Rücksichten weniger nahm, begann man gegen den Arianismus (bisweilen auch gegen den Priscillianismus) die andere Lehrform zu begünstigen ††), und, sofern

*) Sir. 1, 5: πηγὴ σοφίας λόγος θεοῦ. 9. Vulg. creavit illam in Sp. S. (Bretschn. zu d. St.)

Anders Const. ap. 8, 6. 37 (θεὸς τοῦ παρακλήτου — ὁ τοῦ πν. κύριος).

**) Tert. Prax. 4: Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia spiritum non aliunde puto, quam a patre per filium.

***) Numenius, Eus. P. E. 11, 18. sprach von Gott und dem Demiurg, als von zwei Principien: und der Platonismus meinte es überhaupt so.

†) Μία ἀρχὴ, πηγή bleibende Formeln der griech. K.

††) Augustinus (Trin. 4, 6. 15, 26) ging hierbei von der Idee vollkommener Gemeinschaft und Mittheilung zwischen V. und S. aus. Doch will er immer (Civ. D. 11, 24), dass der h. G. principaliter a Patre ausgehe. — Schon Novat. de

man überhaupt von kirchlichen Meinungen bis dahin reden kann, so war es allerdings eine Neuerung, welche sich die Lateiner erlaubten. Sie wurde absichtlich in die kirchlichen Formeln eingetragen, wie oben erzählt: und niemals, aber auch nicht in der anscheinend vermittelnden, würklich alten, aber ursprünglich meistens nicht von der Person des h. G. gemeinten, Form: aus dem Vater durch den Sohn, von der griechischen Kirche anerkannt *).

Das Geschichtliche, welches die Griechen für sich geltend gemacht haben, ist demnach vollkommen gegründet: das nämlich, dass jener Ausgang des h. G. aus Vater und Sohn, der lateini-

tr. 16, gebraucht das Nehmen von Christo, als einen Beweis der Unterordnung des Paraklets unter den Sohn.

Augustin hat übrigens unter den Lat. zuerst das filioque: (anders ench. 9: a P. procedentem, sed unum eundemque spiritum P. et F.) — Ambr. de Sp. S. 1, 1: a P. procedit Sp. et testificatur de F. Nicht dagegen ist Hilar. Trin. 8, 20 (doch die Lesart ist hier streitig): a Patre procedit Sp. veritatis, sed a F. mittitur et a P. Hier. in Es. 57, 16: de P. egreditur et propter societatem naturae a F. mittitur.

*) Ganz dasselbe hiermit ist bei Didymus (vgl. Guerike a. O. 345) missum a filio de P. egredi — auch hier bedeutet das mitti nicht die Person, sondern (wie Hilar. a. O.) die Gabe des h. G. Selbst Cyrill v. Alex. verstand so das ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ de orat. 1, 9. — Nur Gregor von Nyssa verstand (quod non sint tres Dii II. 459) bei seiner μεσιτεία υἱοῦ das Verhältniss der Person des h. G. zum Vater. Ohne Zweifel im Gegensatze gegen die Arianische Ironie vom Sohne und Enkel (Ath. 3 Ser. u. A.): anderwärts sagt derselbe (de imag. D.), der Geist gehe aus dem Vater aus. In der lat. K. hat Tertullian (Prax. 4: Spiritum non aliunde puto quam a P. per filium) diese Formel von der Person des h. G.

schen Kirche angehöre, und die griechische Kirche in der dogmatisch bestimmteren Zeit bei solchen Aeusserungen, welche die Lateiner für sich gebraucht haben, meist anders zu verstehen sei, als es von jenen geschehen *). Eine Ausgleichung der streitenden Meinungen in der Art, wie die Kirche ihrer bedurfte, nicht eine solche nur, welche die Gegensätze zur Ruhe verwiesen hätte, also eine dogmatische Entscheidung, war nicht wohl gedenkbar: selbst wenn die Parteien den Willen gehabt hätten, unbefangen zu erwägen; sich vermitteln zu lassen, nachzugeben und abzuändern **).

*) Eben von der Gabe, nicht von der Person des Geistes, sprechen Athanasius (Serap. 1, 24) und Epiphanius (haer. 57, 4. coll. 62, 3. 4) dieser im τοῦ υἱοῦ λαμβάνον, jener im ἴδιον τοῦ υἱοῦ. Wo Epiph. (74, 7. Ancor. 67) παρ' ἀμφοτέρων sagt, setzt er nicht ἐκπορευόμενον dabei.

Auch Cyrillus Alex., welcher das: vom Sohne der Geist, wie vom Vater — οὐκ ἀλλότριον, ἴδιον τοῦ υἱοῦ, gegen Nestorius zu gebrauchen pflegte, meinte die Kraft des Geistes, also eine, im Sohne inwohnende, nicht ihm, als einem von Gott entfernteren Menschen, von Aussen verliehene. (Augustin tr. 99 in Jo. spricht zu Joh. 16, 13, gerade wie Cyrill b. ders. St.) Das ὁμοφυές, nicht das ὕπαρξιν ἔχον, ἐξ υἱοῦ ἢ δι' υἱοῦ, müsse darunter verstanden werden, meint Theodoret, welcher ihm eifrig widerspricht, repr. anath. Cyr. 9. Die Cyrillischen Formeln, in jenem Sinne verstanden, hat die Syrische ganze Kirche beibehalten: Asseman. bibl. II. Diss. c. 5. — Des Theodoret u. Theodor's v. Mopsu. wegen (ἐκθ. πίστ.: οὔτε υἱὸν, οὔτε δι' υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν εἰληφός) fand die Röm. K. (nach Thomas, Bellarmin) in der griech. Lehre gewöhnlich Nestorianismus.

Auch zu Florenz, beim Metrophanes (Conf. p. 20) und Prokopowicz wird so von den Stt. der VV. geurtheilt. Höchst bedeutend wurde in diesem Streite die Frage und Beschuldigung wegen der Verfälschungen in den Schriften der VV. (Prokop. a. O. 1071 ff.) — Massu. zu Iren. 4, 7, über, figuratio ejus und sua.

**) Griechisch-kirchliche Formeln: Jo. Dam. ο. π. 1, 11.

2. Der Lauf der Controvers ist im allgemeinen Theile an den erwähnten, gehörigen Stellen dargestellt worden: insbesondere auch das, was eigentlich den Verwirrungen und Zerwürfnissen der verschiedenen Perioden zum Grunde gelegen habe. Was den Lehrgegenstand des Streites zwischen beiden Kirchen überhaupt anlangt, so begann derselbe mit unserem Dogma und blieb zuletzt bei demselben wieder stehen, von den Aeusserlichkeiten ablenkend, welche allerdings die einzelnen Männer und Zwiste vornehmlich beschäftigt hatten. Das Abendland schloss sich, auch seitdem es sich von der Römischen Kirche zum Theile getrennt hatte, hier fortwährend an den Lehrtypus von dieser an.

3. Die speculative Ansicht von dem Streitpuncte wurde sowohl von Lateinern als von Griechen aufgefasst: und auch sie hing mit der Logoslehre zusammen *). Aber es blieb auch vornehmlich in diesem Artikel, wie von jeher und überall in diesen speculativen Erörterungen der kirchlichen Dogmen,

Ἐκ τοῦ υἱοῦ τὸ πν. οὐ λέγομεν, πν. δὲ υἱοῦ ὀνομάζομεν — καὶ δι' υἱοῦ πεφανερῶσθαι (Greg. Thaum. ἔκθ.: δι' υἱοῦ πεφηνός τοῖς ἀνθρ.) καὶ μεταδίδοσθαι ἡμῖν ὁμολογοῦμεν — ὥσπερ ἐκ τοῦ ἡλίου ἡ ἀκτὶς καὶ ἡ ἔλλαμψις — διὰ δὲ τῆς ἀκτῖνος ἡ ἔλλαμψις ἡμῖν μεταδίδοται. 12: υἱοῦ πνεῦμα, οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ π. ἐκπορευόμενον.

*) Photius in der griech. K., und in der lat. Anselmus Cant. (de process. Sp. S. s. contra Graecos) waren vornehmdie bleibenden Muster für die specul. Auffassung in den beiden Kirchen. — Neueste Verstheidigung der beiden dogmatischen Lehren von Stourdza (Denken, Wort, Handeln) u. A. (vgl. allg. Gesch.) — und von Maistre (vom Papste II. 182 ff.) Etwas anders gestaltete sich beim Abälard jene specul. Auffassung gemäss der Deutung von der Trin., als Gott, Idee, Weltseele.

unklar und zweideutig, wie man es nehmen sollte: und die Psychologie, aus welcher man hierbei Analogie'n entlehnte, war, wie es die Zeit und die Schulen gaben, sehr dürftig und mangelhaft.

Es ist schon oft oben bemerkt worden, dass man das Sinnvolle und den Vortheil, welcher auch in den Entstellungen und in mancher abschreckenden Erscheinung des Artikels von der Trinität gelegen habe, nicht übersehen oder verkennen dürfe **). In diesem Artikel ist ja die Philosophie durch eine Reihe zertretener und roher Jahrhunderte hindurch erhalten und gepflegt: auch ist in ihm mancher christliche und mancher an sich tiefe Gedanke bewahrt worden. Vernunftgebrauch und evangelisches Christenthum haben sich daher gerade mit diesem Artikel am liebsten und am meisten verbunden. Aber in dem Sinne des Evangelium dachten doch nur diejenigen, welche die einfache Lehre des N. T. von Vater, Sohn und Geist, und diese vornehmlich in ihrer, das christliche Leben ebensowohl aussprechenden als auf sie einwürkenden, Bedeutung aufgefasst hatten und halten mochten: und unsere Zeit verlangt und will keine andere Behandlung jener Lehre; so wie sie denn weder für ihre Wissenschaft noch für ihren Glauben solcher Vehikel und Stützen mehr bedarf, wie sie der Phi-

*) Schleiermacher über die Trinitätslehre, chr. Gl. II. 574 ff. — Nach der mysteriösen Ansicht des Dogma spricht Augustinus sinnvoll zum Frieden, Confess. 13, 11: Contendunt et dimicant, et nemo sine pace videt istam visionem — weil die Trin., meint er, aus der Natur des Geistes verstanden werden muss, wofür die Stille und Klarheit des Gemüths gehört.

losophie und dem Leben des kirchlichen Alterthums nützlich gewesen sind.

Zweiter Abschnitt.
Von dem Menschen.

48.

Die allgemeine Anthropologie war durch die heil. Schrift so wenig bestimmt worden, und sie lag auf der anderen Seite der fremden Philosophie so offen, dass sie in der Kirche fortwährend nur der Gegenstand philosophischer Fragen, und, einige Hauptpuncte abgerechnet [1]), völlig unbestimmt geblieben ist: sogar an solchen Seiten, welche an die eigentliche Glaubenslehre angrenzten [2]).

Es kann hier vorausgesetzt werden, dass die h. Schrift in keinem ihrer Theile und von keiner Seite eine Anthropologie, als Erörterung und Darstellung der menschlichen Natur überhaupt, beabsichtigt habe. Wohl aber lag in den mannichfachen Formeln, welche sie gebraucht hatte, ein sehr reicher Stoff für jene: insofern diese Formeln theils aus dem sinnvollen Alterthum herübergekommen waren, theils auch selbst schon der Philosophie über die menschliche Natur angehörten *). Hat endlich gleich die h. Schrift und ihre Lehre sich nur mit dem Menschen in sittlicher Hin-

*) F. A. Carus Psychologie der Hebräer. L. 809. (Nachgel. Werke 5. Th.)

sicht beschäftigt, so regte sie doch auch hierin, und vornehmlich mit ihrem geistigen, reinen und edlen Sinne, die philosophische Forschung auf jede Weise an, und leitete sie.

1. Während es nun auch die allgemeine Kirchenlehre nicht anging und kein Gegenstand allgemein-christlicher Ueberzeugung wurde, wo und wie sich das geistige und das leibliche Leben mit einander vereinen möge *), und was sonst dem Geheimnisse des Menschenlebens angehört, während selbst das Vermögen und Leben der Seele und des Geistes ganz frei und immer in Sinn und Lehre der Zeitphilosophie aufgefasst wurde **); sind die

**) Die, durch Cartesius veranlassten, Fragen und Systeme: besonders das des Occasionalismus und das von der prästabilirten Harmonie. Sie wurden, mehr ihrer Consequenzen wegen als für sich und erst im 18. Jahrh., vielfach mit dem Interesse der Kirchenlehre in Verbindung gebracht. (Mendels. üb. das Commerz zw. Seele u. Leib. — Berl. 788.) Nemes. erklärt nur negativ: keine ἀλλοίωσις.

Orig. to. 6 in Jo. c. 7: Ὁ π. ψυχῆς λόγος πολὺς κ. δυςερμήνευτος, ἀναλεχθησόμενος ἀπὸ τῶν ἐν ταῖς γραφαῖς σποράδην κειμένων, ἰδίας δεῖται πραγματείας. (Nach Pamphil. apol. 8, hat Or. diese nicht gewagt.) Dazu rechnet Or.: περὶ οὐσίας ψ. καὶ τῆς συστάσεως αὐτῆς, κ. τῆς εἰς σῶμα εἰςκρίσεως —.

***) Hierher gehören besonders die beiden Gegenstände: die drei Theile des Menschen sammt der Natur von ψυχή und πνεῦμα, und das vermittelnde Wesen von Leib und Seele, dasselbe, welches den Menschen in dem Schattenreiche verbleiben sollte: das εἴδωλον der Platoniker. Das Zweite kam nur bei den Meinungen über die Auferstehung, und auch erst in späteren Zeiten, in Frage: (Clem. Str. 3, 10. und Orig. reden von der ψυχή, wenn sie vom Mittelwesen sprechen.) Das Erste war, zwar nicht als Frage, aber als Formel, in der ältesten Kirche durchaus gangbar. (Melito ob. 166.) Immer stand dabei πνεῦμα höher als ψυχή (Iren. 5, 6: sp. Dei, anima et caro simul — hominem constituunt u. anderw.), oft aber bedeutete vor den

Idee'n in entschiedenem, wenn gleich einfachen, Glauben von Anbeginn der Kirche angenommen und treu bewahrt worden: dass das Geistige und das Materielle von einander geschieden (Orig. praed. apost.: anima substantiam habens vitamque propriam), und wie verschiedenen Ursprungs, so verschiedener Bestimmung sei; und dass das Denken und Wollen sammt seinem Werk und Besitzthum in das geistige Leben gehöre *). Dann

Alexandrinern πνεῦμα, nicht das höhere Geistesvermögen, sondern den göttlichen Geist der Würdigen (Tatian 12). Doch schwanken Clem. u. Orig. (pr. 3, 4). Nur das wurde entschieden verworfen, wenn ψ. und πν. von verschiedener Abkunft und wesentlich verschiedener Natur gedacht wurden (Gnostiker, Manichäer: August. de duabus animabus contra Man. und die Polemiker gegen den Manichäismus des MA.: doch Tatianus hatte es ebenso gemeint): aber es ist anderwärts her, nicht aus dem Widerspruche gegen den Apollinarismus, zu erklären, dass mit dem 4. Jahrh. die Unterscheidung von ψ. und πν. in der griechischen Kirche weniger bedeutete. (Fell. ad Nemes. p. 372. Matth.) Der lat. K. lag die Unterscheidung ferner: aber ganz verschieden sind die Erklärungen hierüber von Tert. an. 10 f. Lact. opif. 18. Hier. ad Hed. 12. Gennad. dd. 20 (den Did. misdeutend). Keil de PP. eccl. u. s. w. Opuscc. 618 ff. Daneben (Gr. Nyss. im. D.) die Lehren von 3 Theilen der Seele.

Unter Photius Irrlehren steht die von zwei Seelen. Dem MA. (in welchem die Frage über ψ. und πν. zu der wurde, ob Eine forma substantialis im Menschen sei? — Thomas — oder drei (vegetativa, sensitiva, intellectiva)? gehörten auch die Fragen über den Sitz der Seele und ihrer einzelnen Vermögen an: gegen das Zweite (Albert Gr.), als divisio animae, Jul. Firm. err. pr. rel. 5.

*) Das Bedeutendste aus der a. K. über den menschl. Geist, neben Nemesius a. B. (Justin. tr. περὶ ψυχῆς), Tertullian. de anima, Gregor v. Nyssa π. ψυχῆς und π. ψ. καὶ ἀναστάσεως. (Verhältn. jenes zu Nem.) August. de an. ejusque origine 4 Bb. (de spiritu et anima — A. Liebner, Hugo v. S. Victor (L. 832) S. 493 ff.) Cassiodor. de anima: Alcuin.

aber stand auch das in der Kirche fest, und es lag derselben in ihren polemischen Beziehungen besonders nahe: dass der Geist des Menschen, wie gott-verwandt man ihn auch immer denken und nennen möchte, ein geschaffenes Wesen, nicht von dem Wesen der Gottheit (μοῖρα θεοῦ), insbesondere keine Emanation sei. Und mit dieser Scheu, das Göttliche und die Creatur zu vermischen, hingen die altkirchlichen Ansichten zusammen, welche im Widerspruche mit dem Spiritualismus zu stehen scheinen; man wollte in ihnen nur die Geistigkeit der Seele als eine nicht ganz eigentliche, vollkommene, absolute vorstellen *).

de animae ratione Opp. II. (Lorenz a. O. 203): Hincmar. de diversa et multiplici animae ratione — Opp. II. — Albert d. Gr. de homine, seine und anderer Scholastiker Forschungen über die Seele.

Die neueste Zeit: G. H. Schubert Geschichte der Seele. Stuttg. u. Tüb. 830. II. 8.

*) Die Unbestimmtheit jener Ausdrücke ψυχή und πνεῦμα in der altkirchl. Sprache lässt bei Aeusserungen der VV. gegen die reine Geistigkeit der ψυχή unausgemacht, ob sie sich auch auf den Geist beziehen, und bei denen für die Geistigkeit, ob sie das menschliche πν. angehen? Aber die älteste Vorstellung war es ohne Zweifel, dass nur Gott reingeistiger Natur sei, Iren. 5, 7. Beim Tertullian (später b. Cassiodor) kam ein eigenthümlicher Materialismus hinzu. (De an. 5 ff. 22. 36. Test. an. 4. Apol. 48. Marc. 5, 10. 15 and.) Ebenso und noch auf andere Weise setzt Arnobius (c. gent. 2, 52) gegen den Emanatismus das Wesen der Seele herab. — Faustus Reg. (gegen die Arianer, wie der 1. Th. angiebt) adv. eos qui dicunt, esse in creaturis aliquid incorporeum Bibl. max. VIII. — dagegen Claudian. Mamert. de statu animae III. ed. C. Barth. Cygn. 655. 8. Faustus ging von denselben Vorstellungen aus, welche auch Augustinus (de quantitate animae dial.) aussprach (vgl. retr. 1, 8. ep. 166): ani-

Mit dem Geisterreiche stellte die kirchliche Meinung das Wesen des menschlichen Geistes in kein klares Verhältniss: aber es leuchten doch immer unter allen Vorstellungen und Bildern, welche im Gebrauche waren, die bedeutenden Gedanken, als feste Ueberzeugung der christl. Kirche, hindurch: dass Menschengeister nicht von der Natur der Engel seien, aber dass sie ihnen in ihrem sittlichen Range gleich stünden, und der christliche Weltplan das gesammte Geisterreich für Eine Bestimmung vereinigen solle. Diese Würde der menschlichen Natur *) blieb unter allen dogmatischen Meinungen und Verworrenheiten (denen, welche von jener zerstreuend ablenken konnten, und denen, welche ihr zu widersprechen schienen)

mam quantitate determinari — Endlichkeit, Beschränktheit der Seele. Unterschied von corporatus und corporeus Mam. 1, 12. Origenes war der Erste, welcher einen Beweis für die Immaterialität des Geistes aufstellt: aus den Idee'n desselben, princ. I, 1, 7. (ἀσώματον und νοερόν exhort. mart. 47.) Das Körperliche, welches Or. mit dem Geiste im irdischen Leben vereint meinte, ist eben die ψυχή. — Methodius dagegen π. ἀναστ. Phot. 234: die Seele sei νοερὸν σῶμα. Die materia spiritualis der Scholastik gehört nicht hierher, sondern zu den Meinungen vom Ursprunge der Seele. Gegen die Lehre, dass die Seele eine Harmonie des Leibes sei, Nemes. nach Pl. Phaedon.

Zwiefacher Materialismus seit dem 15. Jahrh., sinnlicher und philosophischer — Hobbes und Priestley Materialismus auf Religion und Moral angewendet. — Neuester oft nur vermeinter Materialismus und bisweilen nur scheinbarer Spiritualismus (Heinroth über die Hypothese der Materie, und ihren Einfluss auf Wiss. u. Leben. L. 828.)

*) Greg. Nyss. π. κατασκ. ἀνθρ., Lactant. opif. hom., Ambrosius de dignitate hum. conditionis — an die Mos. Schöpfungsgeschichte angeknüpft.

durchaus anerkannt und gewahrt: ja, sie lag, wie wir weiterhin sehen werden, in der Urzeit der Kirche, auch der Lehre vom Verdienste Christi zum Grunde. Mit besonderen Beziehungen wird sie sich uns in der Formel vom Ebenbilde Gottes darstellen, deren Geschichte für das Dogma so bedeutend ist.

2. Ganz nahe an die kirchlichen Dogmen und Fragen grenzte die Frage über den Ursprung der einzelnen Seelen *); denn sie hing mit der über Grund und Ursprung des Bösen nothwendig zusammen, so lange man, nach der herrschenden Meinung jener Zeiten und der Kirche, das Böse nicht klar genug als eine falsche Entwickelung und Anwendung der Freiheit, sondern als etwas der Natur ganz Fremdartiges, in sie wie von Aussen Eingemischtes, ansahe **).

Die Lehre von der Präexistenz und dem Falle der Geister ***) wäre an sich mit den kirchlichen Idee'n wohl vereinbar gewesen; und sie leuchtete Vielen, bekanntlich vornehmlich den Alexan-

*) Uebrigens auch ein, in allen Religionen und Schulen jener Zeiten bedeutender, Gegenstand.

**) Die Meinungen über den Ursprung der Seele: Tert. de an. 22 ff., Orig. in Jo. to. 6. c. 7. Pamphil. apol. Or. c. 9. (Non est rectum, in his haereticos pronunciare.) Gr. Nyss. u. Nemes. — Augustinus oft: de an. et ejus origine IV. (gegen Vincentius Victor Meinung, dass die Seelen aus Gott, aber körperlich), de lib. arb. 3. B., vgl. retr. 1, 1. 2, 45. Ep. 143. 190. Berengar. apol. Abael. Ab. Opp. 315.

Neueste Ansichten hiervon: Nasse Zeitschr. f. Anthropol. 1. H. 824. Ennemoser hist. psychol. Untss. üb. den Ursprung und das Wesen der m. Seele und über die Beseelung des Kindes insbesondere. Bonn 824.

***) Die plat. Präex. wird von Cyrill. v. Al. ausführl. widerlegt: Comm. in Jo. I. c. 9. (ὅτι οὐ προϋπάρχει τοῦ σώματος ἡ

drinern, als eine edle und sittliche Vorstellung ein. Nur ihr Zusammenhang mit dem heidnischen Platonismus *) und mit der Vorstellung von der ursprünglichen Bösartigkeit von Sinnenwelt und Leben; endlich der traditionelle Abscheu eines grossen Theiles der Kirche vor dem Origenianismus, entfernte die Kirche von jener Lehre, welche übrigens doch in einzelnen Bildern (aber gerade nur so, wie auch der Emanatismus) und bei einzelnen Männern oft noch hervortrat **). Aber eine bleibende Differenz war die zwischen dem System der T r a d u c i a n e r ***) und C r e a t i a n e r; besonders eng zu-

ἀνθϱ. ψυχή κτλ.) Sie wurde bekanntlich von den Polemikern gegen Origenes mit zuerst bestritten. Vgl. Phot. 117. Am Priscillianismus Conc. Bracar. 1. c. 6.

*) Die andere, j ü d i s c h e Lehre von der Präexistenz der Seelen, diejenige, welche sie in einem schattenartigen Zustande im Todtenreiche dachte (4 Esr. 15, 41), bevor sie in das irdische Dasein träten: hat in der Kirche niemals Eingang gefunden. Hieron. (ad Marcellin. et Anapsychiam ep. 82) behauptet es von einigen ecclesiasticis.

**) Θεοῦ μοῖϱα Tat. 7. und so immer in der Kirche vom Göttlichen und Erhabenen der Seele. Ebendahin gehören auch die herabsetzenden Reden vom L e i b: ungeachtet der Platonismus hierin verworfen war. Ganz roh Lact. 2, 13 von der Seele: ex coelo et Deo; vom Leib: ex terra et diabolo.

Würklicher Präexistentianismus bei Johannes Erigena (4, 6. Deutung von Ps. 49, 13): auch bei Katharern des MA. in phantastischem Sinne — Argentré I, 88 al. Der des R. Pullus, Cramer-Bossuet VI. 527, ist nur die Augustin. Plat. Vorst., Gen. ad lit. 7, 24 (anima latebat in operibus D.), dass die S. im Weltgeiste dasei. (Synes. hymn. 3. 588 ff. dasselbe).

***) Tradux animae bekanntl. durch Tertullian, de an. carn. C. 20. Val. 26., eingeführt: der Name, traduciani, wurde von den Pelagianern den Katholischen zum Schimpfe gegeben, op. impf. c. Jul. 1, 6. anderwärts. — Transfusion der Luciferianer: Aug. haer. 81. Gennad. dd. eccl. 14.

sammenhängend mit der über das angeborene Böse. Doch galt die Scheu vor einer materialistischen Ansicht der menschlichen Natur und vor der manichäischen Auffassung des Verderbens in der Seele, in der Kirche nicht so viel, um nicht die herrschende Meinung dem Traducianismus günstig sein zu lassen. Man kann sogar nur aus diesem die anerkannten Lehren von der Fortpflanzung und der Zurechnung der Sünde erklären *). Indessen mochte, wie hier eben angedeutet worden, die kirchliche Meinung weder öffentlich darüber sprechen, noch sich entscheiden: wenn es gleich auch für die Scholastik ein Hauptgegenstand gewesen war. Entschieden ungünstig war die kirchliche Denkart immer allen Vorstellungen von Metempsychose, in welcher Gestalt sie auch hätten vorkommen mögen: auch derjenigen, welche die Wan-

Auch als Apollin. Lehre wird aufgeführt: ψυχαὶ ἀπὸ τῶν ψυχῶν γεννῶνται.

**) Guil. de Campellis de orig. anim., Mart. thes. V. 877 ff., sucht den Creatianismus mit der Erbsündenlehre zu vereinbaren.

Bei der geschichtlichen Nachforschung über den Creat. sind immer und leicht die Aeusserungen vermischt worden, welche von der ursprünglichen und von der fortwährenden Erschaffung der Seelen durch Gott handeln. (So Hilar. trin. 10, 20: omnis anima opus Dei est, carnis generatio semper ex carne fit — nach Joh. 3, 6.) Aber die Schriftsteller selbst vermischten oft Beides mit einander. — Ueber Gregor v. Naz. (Orat. 38: πνοὴν παρ ἑαυτοῦ ἐνθεὶς ὁ θ. u. s. w.) vgl. Ullmann a. B. 415.

Die gleiche Vermischung fand oft in Betreff solcher Stellen Statt, welche von der Präexistenz der Seelen handeln sollten. So von Prudentius Middeld. a. O. II. 5, gegen Keil 665. Aber es gilt auch vom Method. Symp. p. 74. 97 gegen denselben.

derung der Seelen mit dem menschlichen Dasein beginnen, und nur in diesem sich vollenden lässt *). Gewiss stehen jene Vorstellungen, aus einer phantastischen Ansicht von sittlicher Läuterung hervorgegangen, gerade mit der sittlichen Bestimmung des Menschen in klarem Widerspruche. Es ist wahr, dass nächst der moralischen Idee und Bedeutung des Evangelium, und dem Mistrauen, welches man in die Lehre von der Seelenwanderung schon ihrer mythischen Abstammung wegen setzte, vornehmlich das kirchliche Auferstehungsdogma dazu beigetragen habe, jener Lehre Kraft und Bestand zu nehmen: um so mehr, da es mit jener oft Formeln und Bilder vertauscht hat **).

Reich war das Mittelalter an manchen an-

*) Gnostische Metempsychose, besonders bei Basilides (nach Röm. 7, 9): Irenäus treffend dagegen 2, 33. Manichäische: Aug. Faust. 2C, 21. (animas mortuorum malas minusve purgatas aut in revolutiones transire cet. Es galt als Mittelzustand für die Ungereinigten, μέσως πολιτευσάμενοι Phot. 179.) Orig. a. O., Nemes. vom Untersch. der μετεμψ. u. μετενσωμάτωσις. Neuere Vertheidigungen der Lehre von Schlosser (Lessing) Wedekind (üb. die Best. des Menschen u. die Erziehung der Menschheit. Giessen 828.), vrgl. J. A. Wendel. de metempsychosi nuper denuo defensa. Coburg 829.) — Vers. e. Enthüllung der Räthsel des Menschenlebens u. Auferstehens. L. 825.

E. H. Conz Schicksale d. Seelenwanderungshypothese unter versch. Völkern u. in versch. Zeiten. L. 791. 8.

**) Daher der Misverstand in der pharisäischen Lehre von der Auferstehung beim Josephus, welche oft von Seelenwanderung gedeutet wurde. So wird auch bei Juvenc. 2, 527. 550. von Reusch u. A. auf Seelenwanderung bezogen, was dort Auferstehung, hier Rückkehr eines Gestorbenen beschreibt. Metemps.lehre b. Just. Tryph. 4, nur als vormaliger Zweifel.

deren Fragen über die Seele, ihr Wesen und ihre Vermögen. Unter diesen hat die meiste theologische Bedeutung, was im Widerspruche gegen den averroistischen Pantheismus *) aufgestellt wurde. Dieses allein erhielt auch eine grössere und bleibendere Anerkenntniss. Uebrigens erhielten sich hier vornehmlich viele Formeln und selbst manche Meinungen, welche nicht ganz lauteren Ursprungs gewesen waren, doch in dem kirchlichen Gebrauche **).

49.

Diejenigen Idee'n aber, in welchen Bedingung und Grundlage der sittlichen Bestimmung des Menschen liegt: die von Freiheit [1]) und von Unsterblichkeit, sind in der christlichen Kirche stets vollkommen anerkannt worden. Auch haben bei denselben immer die einfachen und lauteren Gedanken vorgeherrscht: sowohl, was ihren Begriff als was ihre Begründung anlangt. Nämlich, dass man sie in moralischer Bedeutung zu nehmen, und als in sich, durch sich selbst begründet zu den-

*) Gegen die Lehre von der Einheit der Seele durch die gesammte Menschheit. Schon Ratramnus schrieb gegen eine solche, wie sie aus Misdeutung von Augustinus de quant. animae, entstanden war. (Hist. lit. de la Fr. IV. 259.) — Dann wird sie als Averroismus in den scholast. Systemen bestritten, und von Leo X. verurtheilt.

**) So alles Das, was mit dem Begriffe der Seele als Form des Leibes zusammenhing: denn ursprünglich, beim Aristoteles, hatte dieses einen materialistischen Sinn gehabt.

ken habe: demnach den eigentlichen Beweisen, vornehmlich für die Unsterblichkeit, nur ein untergeordneter, mehr relativer, Werth beigelegt werden müsse [2]).

1. Die sittliche Freiheit des Menschen war so wenig als die Geistigkeit der Seele, ausdrücklich in den biblischen Schriften gelehrt worden. Aber sie gingen beide nothwendig aus dem Geiste dieser Schriften und des Evangelium hervor. In der Kirche trat die Freiheitsidee schon im Widerspruche gegen die Gnostiker, sammt der von der göttlichen Vorsehung, entschieden auf *); und immer gehörte sie mehr noch dem Artikel von der Vorsehung als der Anthropologie an. Der Streit mit dem Pelagianismus über sittl. Kraft u. Gnadenwürkung ging zwar von einem ganz anderen, als dem allgemeinen Begriffe von Freiheit, aus: aber er griff in die Sache der sittlichen Freiheit überhaupt, ein, und allerdings hat sich das erstere System gemeinlich auch im Sinne des Determinismus ausgesprochen. Die Scholastik **) stellte viele Untersuchungen über Begriff und Wesen der sittlichen Freiheit an: doch sind diese Gegenstände erst in der neueren Philosophie richtig aufgefasst worden. Das ist feststehen geblieben gerade aus der ältesten Kirchenlehre, dass

*) Es blieb der Artikel ein polemischer Hauptgegenstand gegen die Gnostiker: von Justinus an (ap. I. 43) Iren. (4, 71) und Methodius περὶ αὐτεξουσίου, bis zu Prudentius Hamartigenia. Keil a. O. 690 ff. Und so auch gegen die Manichäer, schon Archel. disp. 32. August. d. lib. arb. III.

**) Schon Aristoteles hatte sich mit der genaueren Auffassung dieses Begriffes sehr beschäftigt. Von ihm ist besonders beim Joh. Dam. die Terminologie von ἑκούσιον, αὐθαίρετον, τὸ ἐφ' ἡμῖν, und die Unterscheidung und Bestimmung dieser Begriffe im 2. B. v. orth. Gl.

die ganze Lehre von der Freiheit nicht der Speculation, sondern dem Leben in seiner sittlichen Sphäre angehöre; und es darum so ausreichend als allein statthaft sei, diese Freiheit als ein Erforderniss, als die Bedingung des moralischen Lebens, aufzufassen und nachzuweisen *).

2. Die Idee der Unsterblichkeit **), und was in ihr begründet ist, eines Zustandes höherer Entwickelung und vollkommener Vergeltung, hatte in der apostolischen Lehre zum Theile in jüdischen Hüllen eingeschlossen gelegen, vorn. in der von der Auferstehung: und nach ihrem eigentlichen Sinne war auch sie mehr im Geiste der Lehre und Anstalt, als ausdrücklich, gegeben worden. Wir finden hiervon die Spuren und Erfolge in dem Glauben der ältesten Kirche. Denn auf gleiche Weise zog sich dort die Ueberzeugung von dem zukünftigen höheren Leben in den Glauben an die Auferstehung und an die Ereignisse bei der Rückkehr Christi: und alles Dieses erhielt durch den Widerspruch gegen die Gnosis und in anderer Weise durch den gegen den Chiliasmus, noch besondere Bedeutung und selbst eine philosophische Auffassung. Dabei lebte aber immer unter den Christen der höhere Glaube in der Tiefe der Seele fort: er durchbricht oft in den Reden jener Zeiten die Nebel

*) Ohne Freiheit kein Gesetz und keine Tugend: Orig. hom. 20 in Num., Hilar. in Ps. 118. Oefter noch (Justin. a. O.) wird davon gesprochen, dass ohne Freiheit keine Zurechnung sei. — Im Dialog de recta fide 3. B., unter And.: der Mensch würde ohne Freiheit Gottartig sein (παντεξούσιος, nicht αὐτεξούσιος.)

**) Geschichte der L. v. d. Unsterblichkeit: Jo. Oporin. hist. cr. doctrinae de immort. mortalium — Hamb. 735. 8.

und die sinnlichen Formen der Zeitmeinung: er war es endlich doch allein, welcher das Reine und Erhabene, den idealen Geist schuf, und jene Kraft, jenen Muth zum Leben und zum Tode in der ersten Kirche hervorrief, welchen auch ihre Gegner, wenn schon nicht mit gerechter Würdigung, erkannten.

Ein Glaube an die Unsterblichkeit, wie jener eben war, einfach, unentwickelt, lediglich aus dem sittlich verfassten und dem Himmel zugewendeten Gemüth hervorgegangen, findet sich leicht auch mit den verschiedensten specul. Meinungen von der Natur der Seele, und selbst mit solchen Denkarten zusammen, welche vor dem Begriffe nicht mit dem Gedanken der Unsterblichkeit bestehen können. Solcher Art waren in der ersten Zeit der Kirche diejenigen, welche die Unsterblichkeit, als eine Gnadengabe Gottes ansahen, überhaupt, oder nachdem sie durch die Sünde verloren gegangen sei *). Die Erneuung einer solchen Meinung, wie sie H.

*) Das Erstere war die gemeinere Meinung (Just. Tryph. 48 ζωῆς μετέχει, ἐπεὶ ζῆν αὐτὴν ὁ θ. βούλεται: Theophilus Ant. 2, 34. 36. μέσος — δεκτικὸς ἀμφοτέρων); etwas Anderes b. Iren. 2, 34: das Zweite von Tatian ausgeführt or. 13. (Durch das πνεῦμα wird die Seele unsterblich, wie sie es war im Stande der Unschuld.) Arnob. 2, 32: Cognitio Dei fermentum quoddam est vitae et rei dissociabilis glutinum. Anders meint es Clem. Str. 6, 8: διὰ τῆς γνώσεως εἰς ἀθανασίαν —. Denn es ist oft schwer, über den Sinn solcher Stellen zu entscheiden, da unter Unsterblichkeit doch häufig etwas Mehr, nämlich seliges Leben, verstanden wurde. Wiederum, wenn die Unsterblichkeit in der ersten Kirche als Theil des Ebenbildes Gottes aufgeführt wurde, verstand man gewöhnlich die des ganzen Menschen, die Auferstehung des Fleisches einbegriffen. Die averroistische Lehre

Dodwell versuchte, kann in der Zeit bestimmterer Begriffe nur als eine verfehlte Anbequemung, um etwas Anderes zu beweisen, wie die altkirchl. Oekonomie, angesehen werden *).

Auch die Begründung des Glaubens an Unsterblichkeit war anfangs nicht auf klare Idee'n gebracht **). Denn schon dadurch, dass man in der Unsterblichkeit immer noch etwas Mehr, nämlich die positive Eschatologie, vorstellte, konnte der Beweis nicht rein gehalten und geführt werden. Doch war es stets ein christlicher Grundgedanke, dass Natur und Würde des Menschen und des Christen gar nichts Anderes gestatteten, und die Athanasie ein wesentliches Attribut des Geistes wäre. Die Alexandriner fassten wie das Wesen des Geistes so die Unsterblichkeit, reiner, philosophischer auf: und so waren sie auch die ersten, welche eine Begründung von dieser versuchten. Aber auch sie hielten sich doch eigentlich an die Erhabenheit der menschlichen Natur ***), als in welcher jene un-

von zwei Seelen, deren eine, höhere (oder der intellectus activus) nur unsterblich sei, ist die eigentliche Aristotelische. Aehnliches vormals von πν. und ψυχή.

*) Dodwell's Schriften (epistolary discourse that the soul is a principle naturally mortal immortalized by the pleasurs of God. 2 Ed. Lond. 706. und the nat. mortality of human souls. Lond. 708) gegen Clarke gerichtet. Für Dodw. A. Collins, mit Anwendung der Lockischen Annahme, dass auch die Materie Denkvermögen haben könne.

**) Als eigenthümlichst christliche Lehre wird die Unsterblichkeitslehre in den Clementinischen Romanen dargestellt. Auch homil. Cl. 2, 13. geht von ihr aus: ὁ θεὸς οὐκ ἄλλως δίκαιος εἶναι γνωσθήσεται, ἐὰν μὴ ἡ ψ. μετὰ τὸν χωρισμὸν τοῦ σώματος ἀθάνατος ᾖ.

***) Divinae naturae participium — consanguinitas ad

endliche Bestimmung und somit jenes unsterbliche Leben, schon inneliege.

Die freiere Anwendung der griechischen Philosophie seit dem Anfange des 4. Jahrh., führte in die Kirche die ganze Beweisführung für die Unsterblichkeit aus der Sokratischen Schule herein: eigenthümlicher christlich war nur der Beweis aus der Nothwendigkeit sittlicher Vergeltung *). Wie diese Argumente späterhin ausgeführt worden sind, ohne feste Anordnung, zuletzt nur durch die Wolfische Philosophie einigermassen classificirt; kann man sie unter diesen allgemeinen Gesichtspuncten auffassen: ontologischer Beweis (aus dem Begriffe des Geistes), speculativer (aus der, in den Schulen angenommenen, Natur desselben), psychologischer (aus seinem Leben und seinen Würkungen), physiologischer (aus der Analogie der Natur), theologischer, moralischer (aus Begriff und Wesen Gottes — aus der sittlichen Anlage und Bestimmung des Menschen) **).

Die Kritik hat diese Beweise meist schonender behandelt, als die für das Dasein Gottes. Doch gilt es auch für sie und es ist hinreichend dargethan

Deum: Orig. π. α. 4, 3. Aus dem Vermögen, das Göttliche zu denken, Athanasius gen. (wie Kästner), und Lactantius anzuf. St. Ganz im Sinne gleich ist es, wie Augustin (Solil. II) ein Arg. daher nimmt, dass die Seele der Sitz der Wahrheit sei. Stoische Unst.lehre Tertullian's, an. 51.

*) Mehre Argumente neben einander, Lactantius 7, 8, Augustinus de immort. an. (retr. 1, 5) Aeneas von Gaza c. 6. (G. G. Wernsdorf. de Aenea Gazaeo. Numb. 817. 4.) Den Beweis von der Vergeltung hat Lact. angef. Stelle und 6, 9 zuerst: allerdings in roherer Kantischer Art.

**) Auch hier wurde dieses moralische Arg. verschieden gewendet wie im Artikel vom Dasein Gottes.

worden, dass die eigentliche Grundlage derselben und die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit tiefer liege, und jene Beweisführungen vornehmlich nur dafür bedeutend seien, dass sie das Unvermögen auch der Speculation darthun, gegen die sittliche Angelegenheit des Menschen zu streiten (Nemesius), und es nachzuweisen, wie sich jener Glaube auf allen Seiten und in allen Richtungen des Lebens darlege.

Gegner dieses Glaubens haben die kirchlichen Zeiten in vielen von denen gehabt, welche die Kirche entweder als Atheisten bezeichnete, oder als solche hasste, die der öffentlichen Lehre von den letzten Dingen widersprachen *). Zu jenen gehörten auch die früher erwähnten Philosophen, welche im 15. und 16. Jahrh. die Unsterblichkeit als etwas philosophisch Ungedenkbares, nur durch die Offenbarung Entschiedenes, ansahen. Durchaus nicht neu waren die Widersprüche gegen jenen Glauben, welche späterhin aus materialistischen und aus pantheistischen Principien hervorgingen. Aus diesen: wenn man meinte, dass das individuelle Bestehen, auch das der Geister, bestimmt sei, dereinst in das göttliche Wesen wieder aufgelöst zu werden, von welchem es entweder als ein Spiel, oder als Modification, kurz als vergängliche Erscheinung, oder als Abfall, ausgegangen wäre. Die Mystik hat ihre Vorstellungen, oder doch ihre Bilder, hierbei oft nicht rein gehalten; und es vereinten sich hierin auch in der Kirche häufig die Schwärmerei und die Trostlosigkeit **). Endlich

*) Fabric. delectus argg. etc. pro ver. rel. chr. 437 ff. Toland bestritt diesen Glauben gerade aus seiner Unmittelbarkeit und Natürlichkeit.

**) Keine Zeit hat so, wie die unsrige, ein bedenkli-

hat sich auch eine besonnenere oder gläubigere Philosophie, ausser phantastischen Meinungen, welche sie bisweilen bei sich aufgenommen hat, in dieser Lehre oft an Sonderbarkeiten alter Zeiten und Schulen angeschlossen *).

50.

Auch in Bezug auf die Geschichte des Menschengeschlechts ist die kirchliche Meinung nur durch einige Hauptgedanken und durch die allgemeine Berücksichtigung der Mosaischen Urgeschichte bestimmt gewesen: das Einzelne wurde in ihr immer frei aufgefasst, und Manches drang auch hierbei aus fremden Lehren ein [1]). Die allgemeine Ueberzeugung der Kirche setzte einen Urzustand von Vollkommenheit und Glück voraus: ohne in jüdische oder schwärmerische Vorstellungen einzugehen, in denen sich gewöhnlich Bildliches und Eigentliches vermischte [2]).

ches und falsches Spiel mit den Worten, Unsterblichkeit oder Ewigkeit des Geistes, getrieben: eben bei Philosophen, wie bei Mystikern. Heinroth Anthropol. 126 f. Gedanken üb. Tod u. Unsterbl. — Nürnb. 830. Blasche philos. Unsterblickeitslehre, oder, wie offenbart sich das ew. Leben? Erf. u. Goth. 831. — Ebensowenig sind dieses Unst.lehren, wie der, sonst oft mit diesen verwechselte, Wahn vom Schattenreiche u. Geistererscheinung.

*) Z. B. ist die Meinung wiedergekehrt (Gennad. dd. 16) von der Fortdauer u. Vergöttlichung nur der geistig Gebildeteren, Würdigeren. Carus Vorless. üb. Psychologie (L. 831) am Ende. Das Für und Wider solcher Meinungen aus neuester Zeit in P. A. Pfizer Briefwechsel zweier Deutschen. Stttg.

1. Allgemeine, leitende Gedanken, welche in der Kirche für die Auffassung dieses Gegenstandes geherrscht haben, waren, neben dem, im sogleich Folgenden Auszuführenden (von der Vollkommenheit der menschlichen Urzeit), vornehmlich die beiden: 1) Dass das Menschendasein einen historischen und menschlichen Anfang gehabt habe. Also, dass die Menschheit einen würklichen Ursprung, und diesen weder in der Gottheit als Emanation derselben, noch auf einer niedrigeren Stufe der Schöpfung, als Entwickelung aus derselben, Steigerung von ihr, gehabt habe *). 2) Dass die Urgeschichte des Menschengeschlechtes im Zusammenhange mit der Geschichte von Natur und Welt und mit dem gegenwärtigen sittlichen Zustande der Menschheit stehe **). In beiden Beziehungen gab es mancherlei Meinungen und Fragen zurückzuweisen.

Auf die Mosaische Schöpfungsgeschichte nimmt die Kirche auch in diesem Artikel nach verschiedenen Principien und eigentlich nur im Allgemeinen, Rücksicht. Die Kirche war aber auch hier selten consequent in der Art, wie sie jene Geschichte nahm und anwendete. Die allegori-

u. Tüb. 831. 67 ff. Anderes dieser Art gehört in die Eschatologie: auch die Sache der Arabici u. Thnetopsychiten.

*) Diese Gedanken verbergen sich oft in den präadamitischen Meinungen neuerer Zeiten. Aber mit der ersteren wurde von der Polemik (auch schon gegen Gnostiker und Man.) oft die Erwähnung des himmlischen Urmenschen (οὐράνιος ἄνθρωπος) verwechselt.

**) Wiewohl es zweifelhaft blieb, wie wir sehen werden, ob der Fall der Menschen auf das Universum eingewürkt habe.

sche Deutung des Ganzen oder eines Theiles *) schloss (gerade wie es auch bei der Allegorisirung der Kosmogonie Statt hatte) niemals das aus, dass man die Urgeschichte von einem solchen Menschenpaare, wie die Mosaische Urkunde beschrieben hatte, ausgegangen glaubte. Also konnte die Präadamitenmeinung, sowohl die wissenschaftlich als die theologisch aufgefasste, durchaus nicht im Sinne der Kirche liegen **).

Aber ganz frei blieb nun bei dem Gebrauche der Mos. Geschichte von Schöpfung und Urzeit der Menschen Manches, was mehr Sache der Naturwissenschaft oder des Fragens war, wenn es gleich die Allegoristen oft in jene Urkunde hineinzutragen versucht hatten ***). Auch gestattete das Einzelne in

*) Die Allegorie wurde unter Juden und Christen immer auf zwiefache Weise dort gefunden: entweder so dass (platonisch) eine Versündigung und ein Fall in der Geisterwelt angenommen wurde (Origenes), oder so dass man in der Erzählung eine Darstellung dessen fand, was fortwährend so geschehe: wie nämlich die Vernunft durch die Sinnlichkeit bestritten und überwunden werde.

Die uneigentliche, Beverlandische Deutung war in sehr verschiedener Weise und schon von uralter Zeit her, da. Basilidianer, Katharer (Moneta 1, 1) Corn. Agrippa, Helmont, Baggesen.

**) Präad. des J. Bruno — Bayle Br. Anm. B. — Is. Peyrère praeadamitae vel exercitatio exegetica in Ro. 5, 12 ff. 655. 12. und systema theol. ex hypothesi de praead. ebd. (Abh. üb. Peyr., Henk. Mag. IV. 430 ff.)

Scheuchzer. homo diluvii testis et θεοσκόπος. 726., und Cuvier. Blumenbach, in der neuesten Theologie oft misverstanden (vgl. de variet. gen. hum. nativa. 322. ed. 3); naturwissenschaftlich und allgemein (G. Forster. Briefwechsel I. 587 ff.) bestritten.

***) Vornehmlich: Wodurch eigentlich die Handlung der ersten Menschen das eigene und das Leben der Menschheit zerrüttet habe? Dass die Frucht giftig gewesen;

dieser, auch abgesehen von der Fallsgeschichte, noch eine Menge von Deutungen und Fragen, welche die kirchliche Forschung frei zu behandeln pflegte und frei liess. Wir wollen vorerst nur die über den Ursitz des Menschengeschlechtes und das Paradies *), und die Deutung einzelner Stellen der Erzählung, wie von den schicksalsvollen Bäumen, erwähnen. Wie aber die Urkunde selbst wahrscheinlich nicht ausser Einfluss fremder, altorientalischer Darstellungen entstanden war; so konnte sich auch in der Kirche Manches dieser Art in ihre Deutung einmischen. Doch dieses würkte zum Theile auch auf die Ansicht der Geschichte vom Sündenfalle ein **).

2. Fest stand in der kirchlichen Meinung

darauf, als auf eine falsche Meinung Einiger (wahrsch. Heidenchristen) weist Theophilus Ant. hin 2, 25. 34. (οὐχ ὡς οἴονταί τινες, θάνατον εἶχε τὸ ξύλον, ἀλλ' ἡ παρακοή). Auch Irenäus leitet Alles von jenem Ungehorsam ab, 5, 23 (also nicht wie Münter angiebt, DG. II. 138). Gegen andere Meinungen ebenso Epiphan. 37, 1: οὐ διὰ τὸ εἰδέναι ὁ θάνατος, ἀλλὰ διὰ τὴν παρακοήν.

*) Aeltere Schrr., bes. von H. Reland u. Huet. — Joh. Schulthess, das Paradies, das irdische und überirdische, historische, mythische und mystische —. Zürich 816.

**) Kirchlich entschieden blieb es, dass die Mos. Schöpfungsgeschichte von einer Sünde und einem Verfalle durch dieselbe gesprochen habe. Gnostisch und manichäisch (Ophiten — Paulicianer) war es, den Sündenfall als Uebergang zur Erkenntniss und Mündigkeit anzusehen: so wie es Kant u. A. gethan, diese, indem sie verwechseln, was die Erzählung gewollt habe, u. was der Sinn eines solchen Ereignisses sein würde, wenn man es in der Menschengeschichte als würklich erfolgt, annehmen möchte.

Die Geschichte der ersten Menschen in den Clem. Homilie'n (3, 18 ff.): vgl. Neander Gnost. 403.

immer die Vorstellung von einem, innerlich und äusserlich, vollkommneren Urzustande der Menschheit: und diese Vorstellung blieb auch bei denen immer unveränderlich stehen, welche sich den Augustinischen Deutungen der Geschichte vom Sündenfalle widersetzten. Aber sie geht auch durch die ganze alte Welt hindurch *), und spricht sich in allen Bildern und Sagen von der Urzeit, so entschieden als mannichfach, aus. Nothwendig wird dann die Ursache des Verfalles, ob dieser nun mit Einemmale oder allmälig vorgestellt werde, in der Sünde und also in einer freien That der Menschen angenommen.

Von den phantastischen Uebertreibungen jener Vollkommenheit der Urmenschen zeigen sich in der Kirche nur einige Spuren in Secten aus dem Judenthum und in der späteren Mystik (Bourignon) **). Im Judenthum mischte sich hierbei Vieles ineinander: blosse orientalische Hyperbel, Allegorie'n, welche die Menschheit überhaupt oder den Urmenschen (die Idee der Menschheit) bedeuteten, Darstellungen vom Makrokosmus: in der Mystik lagen dergleichen Bilder nicht natürlicherweise, sie waren vielmehr nur Idiosynkrasie, eben darum auch rein abgeschmackt und oft widerlich.

*) Plat. Phileb. c. 9: *οἱ παλαιοὶ, κρείττονες ἡμῶν κ. ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες*: das. Stallbaum und Abh. de Philebo Platonico (L. 809. 4.) p. 39 s. Sen. ep. 90: die Menschen der goldenen Zeit, alti spiritus fuerunt, et, ut ita dicam, a Diis recentes. Ganz unrichtig also (und im Sinne der damaligen, vorn. französischen, Philosophie) behauptet Platner Aphor. II. 423 N. A., Seneca allein habe in der alten Philosophie etwas Edleres, Göttliches in der Urmenschheit angenommen.

**) Kindliche Unvollkommenheit Adam's: Iren. 4, 38. Clem. Str. 6, 12.

— Darüber aber hat die Kirche niemals übereinstimmend gedacht und öffentlich gesprochen, ob jene ursprüngliche Vollkommenheit nur für die Menschen, nicht auch für die ganze Natur Statt gefunden habe? Jedoch war es überhaupt, und wie die Ansicht der menschlichen Urzeit im Ganzen war, sehr natürlich, dass man der Vorstellung Raum gab, es sei auch im Aeusserlichen der Natur und des Lebens Alles heiterer und herrlicher gewesen, bevor der Mensch gefallen; und die Sünde habe, entweder durch einen geheimen, göttlich geordneten, Zusammenhang, oder durch den nothwendigen des Inneren und Aeusseren, auch die Natur gestört und getrübt. Indessen hatte sich die Kirche hierbei vor den Ausdeutungen zu hüten (und hat es nicht immer gethan), welche Chiliasmus und die Lehre von der Wiederbringung von solchen Gedanken machten *).

51.

Sehr bedeutend und vielsinnig, aber doch, selbst in der Augustinianischen Lehre und Controvers bis auf die Zeit nach der Reformation niemals durch einen Spruch der Kirche bestimmt, war die Lehre vom göttlichen Ebenbilde [1]). Die unend-

*) In das Dogma, und tiefer hinein in das kirchliche Leben, sind diese Vorstellungen niemals übergegangen, wie verbreitet sie auch sonst gewesen sind. Theoph. Ant. 2, 27. Vgl. Tholuck zu Röm. 8, 19. Sie sind auch sonst im Alterthum bekannt und häufig: übrigens in sehr verschiedenem Sinne; auch so, dass man nur an einen Misbrauch der natürlichen Dinge durch die gefallenen Menschen dachte.

lich mannichfachen Reden der Väter und Lehrer über dasselbe, lassen sich zurückführen auf drei Momente: die populäre und die speculative Deutung jenes Ebenbildes, die Unterscheidung von Bild und Aehnlichkeit, und die, hiermit zum Theile zusammenhängende, Frage, ob das Ebenbild Gottes durch die Sünde verloren gegangen sei [2])?

1. Aus der allgemeinen Geschichte dieser Vorstellung und Bezeichnung *) möge hier nur bemerkt werden, dass, wenn gleich der Gedanke von Gottähnlichkeit und Gottverwandtschaft der Menschen durch die ganze alte Welt, wenigstens in ihren würdigeren und ihren Religionslehren, hindurchgegangen ist, doch die Bezeichnung, Gottesbild, in den heil. Schriften und dem kirchlichen Sprachgebrauche eigenthümliche Bedeutung erhalten habe. Immer wurde vormals unter dem Bilde Gottes entweder nur das Aeusserlichste, die Gestalt des Menschen, oder es wurden einzelne, besonders Begabte oder Verordnete (vornehml. die Herrscher unter den Menschen), verstanden. Die Benennungen, Bild Gottes, und Söhne Gottes, stehen im Alterthume in einem bedeutenden Parallelismus.

**) Die alte Kirche bemerkte es sehr wohl, dass

*) Vgl. Euseb. P. E. 1, 7. 12, 13.

**) Ausführliche geschichtl. Behandlung des Artikels bis über das MA. hinaus, in der Abh.: die Lehre vom göttl. Ebenbilde im Menschen: theol. Quartalschr. 1830. 2. 3. Heft. (Suicer. v. εἰκών).

Ganz gleichbedeutend, nur eine andere Lehrform war,

die dogmatische Wichtigkeit der Lehre vom Ebenbilde Gottes nicht im Begriffe selbst lag, dass dieser vielmehr nur in die Bestimmungen und Fragen anderer Artikel hineingezogen wurde. Auch war ja die wichtige Differenz: ob das EB. Gottes verloren gegangen sei? in der Beziehung, wie sie später herrschte, vormals noch nicht entstanden. Darum hielten die VV. und Lehrer der Kirche, selbst in ihren ausdrücklichen Erklärungen, den Begriff ganz frei *). Zur Sprache kam diese Lehre, ausser den exegetischen und den praktischen Erörterungen, besonders in zwei Beziehungen, gegen die Manichäer und gegen die Antropomorphiten: aber ohne dass dabei ein bestimmterer Begriff ausgesprochen worden wäre.

2. Die Verschiedenheit der Meinung in unserem Artikel lässt sich unter den bezeichneten Ge-

dass der Mensch das Bild des Logos, wie dieser das eigentliche Bild der Gottheit sei: daher Iren. 5, 16, Clemens (coh. 10) u. Orig., die beiden Ausdrücke mit einander vertauschen. (Tert. res. 6 al. Aug. Trin. 14, 18: nach dem menschgewordenen Gott.) Athanasius legte viel Bedeutung auf dieses, Bild des Logos sein. — Ganz frei behandelte Philo das Mosaische vom Bilde Gottes. (Plant. No. 216. *εἰκὼν λόγου.* Opif. 6. auch, der Logos *εἰκών*, aber dessen Abbild das *νοητὸν φῶς.*) — Die Kreuzesgestalt des Menschen, das Bild Gottes, b. Anast. Sin.

*) Epiphanius 70, 2: *ὁμολογεῖν χρὴ, τὸ κατ' εἰκόνα εἶναι ἐν τῷ ἀνθρ., ἵνα μὴ] ἀπιστήσωμεν τῷ θεῷ. Οὐ δὲ χρὴ ὁρίζειν ἢ διϊσχυρίζεσθαι, ἐν ποίῳ μέρει τὸ κατ' εἰκόνα πληροῦται.* Ancor. 55. 64. 70. Denn, meint er dort, leicht kann man dabei den Menschen Gott gleich, oder Gott menschenartig darstellen. Vgl. Theod. qu. 20 in Gen. Greg. Nyss. in verba, faciamus hominem, und, de eo quid sit ad imag. D. et similitudinem; Opp. I. Alcuin. dicta super illud Gen., faciamus hominem — Opp. I. 339 ff. Ebds. Candidus de im. D. II. 146 ff.

sichtspuncten leicht auffassen und ausführen. Zuerst fand eine populäre und eine speculative Deutung des göttl. EB. Statt. Jene *) ist die gewöhnliche, natürliche: sie meint die angestammten Vorzüge der menschlichen Natur, ob man sie nun vorzugsweise in der Vernunft, oder in der Freiheit, oder der Unsterblichkeit, oder selbst im Aeusserlichen (hier freilich nur in uneigentlicher Bedeutung vom Bilde Gottes gesprochen **) finden mochte; oder auch (wie es vornehmlich von den Antiochenern gemeint worden zu sein scheint ***), jenes Bild von der Herrschaft über die Creatur verstand, womit man eigentlich den Erfolg alles Vorigen aussprach. In der Wahl unter diesen Ansichten konnte die Kirche vornehmlich die freie Bestimmung gestatten, von welcher eben geredet wurde. Die speculative Deutung findet sich angedeutet schon im 3. Jahrhundert: sie geht immer neben jener in den Meinungen der Väter her. Nach ihr wird das Ebenbild Gottes im Innersten der menschlichen Natur gefunden, und nicht auf

*) Hierbei sind noch die Formeln: nach dem Bilde, und, da der Mensch selbst das Bild (εἰκών und ἄγαλμα Clem. coh. 40) heisst, zu unterscheiden. (Einen anderen Unterschied als Clemens macht Aug. Tr. 7, 6, zwischen ad imaginem und imago.)

**) Eine Mittelmeinung war die, dass sich Gottesbild zwar auf die Seele beziehe, aber diese dem Leibe gleichgestaltet sei: Tertullianus und Methodius. Dasselbe (nur so, dass die Seele sich ihren Leib bilde) beim Helmont.

***) Daher (ganz wie man es auch an den Socinianern tadelte und wie B. Kosri S. 53 Buxt.) dem Diodor v. Tars. b. Theodoret a. O. nachgesagt wird, dass er nur dem Manne das g. EB. beilegte. (Chrys. u. Theod. zu 1 Cor. 11, 7).

die Gottheit überhaupt, sondern auf die göttliche Trias bezogen: man fand dieses (zum Theile mit Philo) im Plural jener Stelle der Mos. Urkunde angedeutet, welche die Menschenschöpfung angekündigt hat. Die Philosophie hatte hier wieder die Wahl unter verschiedenen Nachweisungen einer Trias in der Seele und dem inneren Leben des Menschen: Erkennen, Wollen, Selbstbewusstsein (memoria), und Erkennen, Wollen und Liebe, waren die beiden gangbarsten Darstellungen *).

Zweitens richtete sich die Forschung der Kirche von jeher auf den Unterschied von *εἰκών* und *ὁμοίωσις* in der Hauptstelle der Genesis und sonst im biblischen Sprachgebrauche. Denn einen Unterschied nahm die herrschende Meinung immer in den Worten an: zufällig stimmten hier Plato **) und der biblische Sprachgebrauch zusammen. Die Erklärung, welche Aeusserliches und Innerliches darin fand ***), hatte wenigere Freunde, als die, welche in jenem etwas Angestammtes, einen Vorzug der Natur, in diesem Etwas fand, was sich der Mensch zu erwerben hätte, eine Vollkommenheit †). In der griechischen

*) Bei Greg. Nyss. über das EB. Gottes: *ἐν τῷ μοναδικῷ τῆς ψυχικῆς οὐσίας τρεῖς τινες ὑποστατικαὶ ἰδιότητες — ψυχὴ, λόγος, πνεῦμα.* Aber ebd. auch *ὁμ.* von der Menschwerdung. — Das oben Erwähnte neben einander August. Tr. 9, 3, und die Scholastik überall im Art. von der Trinität.

**) Theätetus: *ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* —. Zuerst finden wir die Unterscheidung bei Irenäus (4, 6. 5, 5) und Clemens v. Alex. (Segaar. ad, quis d. salv. 316). Auch Tert. bapt. 5: restitui ad similitudinem, qui retro ad imaginem Dei fuerant.

***) Iren. aa. OO. Augustin qu. 83 c. 51. Doch anderwärts derselbe wieder anders.

†) Origenes besonders, pr. 3, 6. (Imaginis dignitatem

Kirche ist dieser Gebrauch der Worte der gangbare geworden: und es macht der Gedanke, welcher dabei zum Grunde liegt, dass der Mensch der höheren Vollkommenheit nicht beraubt sei, sondern sie nur in der Würklichkeit nicht besitze, eine bedeutende Differenz zwischen den beiden Kirchen aus. Nur selten wurde das Bild Gottes von einer ausserordentlichen Geistesgabe gebraucht, welche man an die ersten Menschen verliehen meinte **).

Dann die verschiedenen Ansichten davon, ob das göttl. EB. nicht ganz oder zum Theile verloren gegangen sei; bieten einen dritten Gesichtspunct dar, unter dem das Geschichtliche des Artikels aufgefasst werden kann. Die Vorstellung von einem Verluste des EB. Gottes lag weder in den biblischen Aussprüchen, noch in den altkirchlichen Begriffen. Ganz etwas Anderes war es, woran die älteste Kirche allerdings oft dachte, dass sich durch die Sünde etwas Gottverwandtes oder eine Gabe Gottes vom Menschen geschieden habe; aber (wie eben bemerkt) selten wurde hierbei der Ausdruck, Aehnlichkeit Gottes, seltner der vom göttlichen Ebenbilde **), gebraucht. Dagegen ganz natürlich war es, die Aehnlichkeit Gottes, als durch

in prima conditione percepit, similitudinis vero perfectio in consummatione servata est.) Dieselbe ist es beim Method. Symp. 70 Comb., wo er die ὁμοί. als Verdienst Christi darstellt. Eigenthümlich ist es, dem lat. Sprachgebrauche entnommen, aber ohne Einfluss auf die Ansicht vom Ganzen, dass Anselm und Lombardus imago höher stellen als similitudo Dei. Jene, die alexandrinische, Unterscheidung von εἰκών und ὁμ. hat auch Joh. Dam. 1, 14.

*) Tatianus oben erw. St.: das πνεῦμα, μεῖζον, θεοῦ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις.

**) Wie Tatianus, aber in anderem Sinne Iren. 4, 38. 5, 16, wo er das g. EB. von der Unsterblichkeit versteht.

den Fall verloren, zu denken *). Den Gnostikern und den Alexandrinern wurde jene Vorstellung beigemessen und zum Vorwurfe gemacht **): aber auch jene Beiden hatten dabei völlig entlegene Begriffe. Jene meinten nicht eine Entstellung der menschlichen Natur, wie sie für die Erde erschaffen worden sei, und durch eine Versündigung hier auf Erden; sondern die irdische Entstehung und Beschaffenheit selbst, als Folge eines Sündenfalles im Geisterreiche. Bei den alten Alexandrinern entstand jene Nachrede aus dem Misverstande eben jenes Unterschiedes von Bild Gottes und Aehnlichkeit.

Die Vorstellungen vom EB. Gottes haben sich auf dieselbe Weise, und ohne öffentliche Bestimmung bis in die Zeit der Reformation erhalten. Von dem, was sich dann begeben, aber auch von Augustinus, wird im Folgenden die Rede sein.

52.

Wie aber die heilige Schrift selbst überall von einem verdorbenen Zustande der Menschheit ausgegangen war, welcher schon in dem Anfange der Menschengeschichte begonnen, und welchem zuletzt und entscheidend Christus und das Evangelium abgeholfen habe: so ist dieses auch die anerkannte Lehre der ältesten Kirche gewesen [1]). Man findet denn auch wohl den, an sich freilich

*) So auch beim Clemens oft: b. Cyrill. v. Jerus. (cat. 17, 12) und Athanasius incarn. p. 66. (wenn gleich hier das Bild G. erwähnt wird: ἀνανεοῦσθαι, ἀνακτίζεσθαι εἰκόνα Θ.)

**) Dem Origenes macht Epiph. 64, 4. coll. ancor. 55—57. diese Meinung zum Vorwurf.

noch unbestimmten, Gedanken ausgesprochen: dass durch den Sündenfall die sinnliche Natur übermächtig geworden, und dieses erblich geworden sei [2]). Endlich leitete man den Tod immer von jener ersten Versündigung ab [3]). Dabei blieb es aber in der Kirche der ersten vier Jahrhunderte, und dabei ist es in der griechischen immer geblieben [4]).

Zur Beurtheilung der Versuche, die Vorstellung von dem angestammten Bösen, als eine ursprünglich kirchliche und als die der gesammten alten Welt, darzustellen, hat man zuerst (wie es auch für die biblische Theologie erforderlich ist) jene spätere Kirchenlehre klar zu denken *). So ist sie vor und ausser Augustin und seinen Freunden nie da gewesen. Ausserhalb der Kirche findet man nur 1) die, auch wohl mit Hyperbel ausgesprochene **), Erklärung von der Allgemeinheit der Sünde, oder davon, dass dieselbe dem Menschen sehr nahe liege, vornehmlich, weil er sinnlicher Natur sei; 2) die mythische Vorstellung, dass das Böse in gewissen Geschlechtern und Zeiten wie erblich werden, fortgepflanzt werden könne; so dass ein vertilgendes Geschick eintreten müsse, um die göttliche Weltordnung zu retten und zu halten; 3) jene, eben er-

*) Grdz. der bibl. Th. 359. Unter And. P. E. Jablonski de peccato originali, per lumen rationis etiam gentilibus cognito. Opuscc. IV. 483 ff.

Aug. c. Jul. 4, 12. 15. (Rem vidit Cicero — causam nescivit.)

**) Mit diesen Hyperbeln hängt denn allerdings die,

wähnte, platonische Idee vom übersinnlichen Sündenfalle und dem angestammten Bösen, welches die irdische Natur des Menschen selbst wäre.

Endlich 4) geht auch neben jenen Hyperbeln von Allgemeinheit und Tiefe der Sündhaftigkeit, noch ein uneigentlicher, ungenauer, Sprachgebrauch mit den Worten für das Angeborne her *), in welchem diese oft nichts Mehr als das Tiefliegende, allgemein Verbreitete, so gut wie Natürliche und Nothwendige, bedeuten. — Aehnliches von Allem findet auch in den Stellen der Schrift Statt, welche von der Erbsünde gedeutet wurden, und in den alten Kirchenlehren.

1. Die erste Kirche **) und die Gesammtmeinung unter den Christen hat zwar noch keinesweges die einseitige Ansicht gehabt, dass Christus und sein Werk allein gegen die Sünde erschienen sei, nicht auch, und vorzüglich, zur Verklärung, Vollendung der Welt und Menschheit. Allein, dass Alles sündhaft und im Elend gewesen sei, bevor Christus erschienen, ja, dass diese Zeit seiner Erscheinung das Böse wie in Masse und in gesteigerter Macht gesehen habe und dieser Zustand fortdauern würde bis zur Rückkehr Christi:

vom Priesterthum gepflegte und immer mehr entwickelte, allgemeine Anerkenntniss von der Nothwendigkeit der Sühnen und der Opfer zusammen. — Das Analoge findet sich auch in der Geschichte des kirchl. Dogma von der Erbsünde. Jenes meinte Voltaire (Philos. d. Gesch., vgl. La Mennais indiff. III. 396 ff., auch F. L. Stolberg v. d. Liebe S. 4), indem er behauptete, die ganze Theologie der alten Welt gehe von der Erbsünde aus.

*) Vgl. u. A. Menard. zu Barn. 1. Etwas anders verhält es sich mit dem platonischen Unterschiede von ἔμφυτος und ἐπίκτητος (Phädrus).

**) Bretschneider, Lehre der ältesten KVV. von Entst.

dieses lehrte sie vom Anfange an, und hierbei nahm Keiner sich selbst und seines Gleichen aus. Je bestimmter und näher man diese Rückkehr Christi dachte; desto mehr drängte sich das Bild von Herrschaft der Sünde und des Elendes zusammen. Es wurde nicht bestimmt gedacht, ob dieses Böse etwas Wesentliches oder Zufälliges, überhaupt, wie tief es in der Menschheit liege. Aber das Böse hatte nach der kirchlichen Meinung mit Adam begonnen, und seit seinem Falle niemals aufgehört *).

Diese Gedanken bestehen durch das ganze kirchliche Alterthum bis auf Augustin **): und was man späterhin von Erbsünde deutete in den alten Reden, dieses gehört zum Theile nur solchen Lehren an. Daneben finden auch die meisten von den, vorher erwähnten, überall in der alten Welt gewöhnlichen, Darstellungen des Bösen und seiner Verbreitung und Herrschaft unter den Menschen, Statt. Namentlich konnte man, seitdem man an

der Sünde und des Todes, Adam's Vergehen und Versöhnung der Sünde durch Jesus — Oppos.schr. VIII. 3.

*) Indessen wurde die Sünde, wie das Elend, bisweilen auch aus der späteren Zeit abgeleitet, besonders von Kain's That und Urtheil: Clem. Ro. 1 Cor. 3 f. Aber für Jenes war mehr die Parallele von Adam und Christus, welche Irenäus vorn. (sammt der von Baum und Kreuz, Schlange und Taube) verfolgt: 5, 19. 23 and. Aug. pecc. or. 28: in causa duorum hominum — proprie fides chr. consistit.

Ausdrücklich nur von Nachahmung der ersten Menschen im Sündigen spricht Prud. cath. 3, 131. Dem Sinne nach Viele sonst.

**) G. J. Voss ob. 315 angf. B., und gegen seine geschichtl. Ausführungen Dan. Whitby tr. de imputat. div. posteris ejus in reatum, rec. notasq. adj. J. S. Semler. Hal. 775. 8. J. G. Walch. hist. doctrinae de peccato originis (1738): Miscc. SS. 173 ff. Jo. Horn. de sententiis eorum PP., quorum

Erbsünde glaubte, solche Stellen aus jenen Schriftstellern leicht misverstehen, in denen nur die Leichtigkeit zu sündigen, die Verführbarkeit der Menschen, vornehmlich als sinnlicher Wesen *), ausgedrückt, oder das Angeborne (ἔμφυτον) uneigentlich gebraucht wurde, oder die Aeusserungen platonisch - alexandrinischen Sinnes von dem mit uns gebornen Bösen **): oder auch wohl etwas angeboren Böses in gewissen Einzelnen angenommen ***).

auctoritas ante Augustinum plurimum valuit, de peccato originali. Gott. 801. 4.

Es hatte ganz dieselbe Bewandniss mit den Apokryphen A. T. (vgl. Cramer Moral d. Ap. 78 ff.) wie mit den ältesten K.schriftstellern: in den Meinungen, wie in der Unbestimmtheit und Ungenauigkeit. Ja mit den Juden überhaupt: vgl. Menasseh ben Israel de fragilitate hum. et lapsu Ad. Amst. 642. 8.

*) Dieses nennt Justinus M. mit dem platon. Ausdrucke ἀνάγκη, apol. I. 61. (Die Taufe rette uns von der Geburt κατ' ἀνάγκην). Orig. Cels. 3, 2: ἅπαντες ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν — μέγα δὲ δύναται — προαίρεσις κ. ἄσκησις. Lact. 4, 24: necessitas fragilitatis. 6, 13. Arnob.: infirmitas ingenita. Dahin gehören auch alle die Stellen, welche von der Verbindung des Geistes mit dem Leib, als dem Grunde des Bösen, sprechen. Ambros. parad. 8: trepidatio fragilitatis.

**) Natürlich konnte mit solchen Aeusserungen die Annahme einer guten Natur und der späteren Entstehung des Bösen wohl bestehen. Wie Philo vit. Mos. 675: παντὶ θνητῷ παρ' ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνον, und q. r. d. haer. 522. Daher galt Origenes dem Hieronymus und Orosius als Pelagianer seiner Denkart nach, während Pelagius sich gegen ihn erklärte: Huet. Origg. 2, 2, 2. Aber dorthin gehört das περὶ γέννησιν μυστήριον des Orig. to. 13 in Matth. Dagegen u. A. Cyr. cat. 4, 19.

***) Orig. Cels. 1, 2: ἐκ τοιούτων μίξεων ἔδει μᾶλλον ἀνόητόν τινα etc.

Uebrigens ist es bekannt, dass in der pelagianischen Streitigkeit der Pelagianismus der alten Kirche, vorzugsweise der griechischen, von beiden Seiten anerkannt worden sei; sowie denn jene Partei immer noch die öffentliche Meinung, eben auch vornehmlich unter den Griechen, für sich hatte *).

2. Man kann es sehr wohl begreifen, wie das kirchl. Alterthum von der Augustinischen Lehre entfernt, und doch ganz geneigt gewesen sei, auch einen bestimmteren Einfluss von dem Sündenfalle her, und ihn also nicht blos als Anfang und Beispiel der Sünde unter den Menschen, anzunehmen. Denn theils waren die Begriffe doch fortwährend unbestimmt, und man hielt sich immer mehr an den allgemeinen Sinn der Lehren (hier den der frommen Demuth auf der Einen, und der sittlichen Entschiedenheit auf der anderen), theils war die Psychologie noch zu wenig entwickelt und klar; und man konnte z. B. eine Fortpflanzung des Bösen in der sinnlichen Natur annehmen, ohne dadurch die Reinheit und die Freiheit des Geistes getrübt zu denken, vornehmlich, wenn man von der Unterscheidung von πνεῦμα und ψυχή dabei aus-

*) Theodor. v. Mopsu. oben erw. Schr. gegen Hieron. — Chrysost. (vgl. zu Röm. 7, 18, hom. 13): besonders gegen die τὴν σάρκα διαβάλλοντες κ. τῆς τοῦ θεοῦ δημιουργίας ἀπαλλοτριοῦντες. Alles Böse sei daher des bösen Vorsatzes. Chr. u. Theod. zu Röm. 5, 12. Ganz griechisch gesinnt ist z. B. Hilarius v. Poitiers.

Geradezu steht oft neben den stärksten Aeusserungen von der menschlichen Sündhaftigkeit das Gegentheil: Athen. leg. 22. Clem. Al. Str. 3, 16. Isid. Pel. 2, 431: Φυσικῶς ἐν ἡμῖν ἐστιν ἡ εὐσέβεια. Maxim. schol. in Di. Ar. hi. coel. 3: οὐ Φυσικὴ ἡμῶν ἐστιν ἡ ἁμαρτία, ἀλλ' ἡ εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτηδειότης. So: das Böse sei nur Privation — s. ob.: vgl. Greg. Nyss. cat. 7. Besonders aber findet dieses in den Stellen für den freien Willen Statt: Iren. 4, 37. Method. u. A.

ging *). Dazu kam aber der alterthümliche, platonisirende Sprachgebrauch, welcher so tief in die Denkart der Zeit eingedrungen war, nach welchem in den Menschen eine, durch einen Sündenfall bewürkte, Herrschaft des ἄλογον angenommen wurde. — Dieses also, dass durch die erste Schuld der Menschen, die Sinnlichkeit im ganzen Geschlechte übermächtig, herrschend geworden sei, kann man neben jenen freieren Gedanken auch als eine altkirchliche, wiewohl nicht tief gefasste, Lehre ansehen.

Eigenthümlich steht unter diesen alten Lehrern der Kirche Tertullianus. Durch ihn wurde ohne Zweifel dem Augustinus überall, besonders aber in der africanischen Kirche, der Weg geebnet, und in Augustins eigenem Verstande das Harte und Schroffe ausgeglichen, welches in den, von ihm vertheidigten, Formeln lag **). Aber dennoch ist Tertullianus ganz vom Augustin. Lehrbe-

*) Alle diejenigen aber (Apologeten, Alexandriner), welche diese Unterscheidung in einem bestimmteren und bedeutenderen Sinne machten, sowie die Gnostiker (abweichende Meinungen von Basilides und Isidor über die προςαρτήματα, das προςφυές der Psyche — Basilides ἀρχικὴ σύγχυσις) und die Manichäer, gehören nicht zu den Vorläufern des Augustinus in der Lehre von der Erbsünde. Darum, weil alle Jene in der niederen Natur der Seele ein nothwendig Böses, aber in der höheren auch Nichts als Gutes und Reines, annahmen.

Einzelne Gnosticismen in der Kirche, wie bei Matth. 5, 25 Juvenc. I. 512 ff. (Est tibi praeterea virtus contraria semper etc.): und sonst Andere (Lact. 2, 12), wie im Vor. erwähnt.

**) Test. an. 3. Totum genus de suo semine infectum suae etiam damnationis traducem fecit. — Exinde inolevit in anima ad instar jam naturalitatis: quia statim in naturae primordio accidit. De an. 16. 40 and., zum Beweise, dass er

griffe entfernt. Man darf ihm überhaupt die harten, übertreibenden Formeln nicht als eigentliche Lehre anrechnen; und sein Hauptsinn ist doch eigentlich nur auf die Zurechnung der ersten Sünde gerichtet; diese aber erschien ihm ganz in juridischer Denkart, indem er den Einzelnen nur als Theil eines Ganzen und als Genossen einer Gesellschaft auffasste, als etwas Statthaftes und Wohlbegreifliches; so dass dann an deren Stelle eine zweite Zurechnung, die des Verdienstes Jesu, Statt gefunden habe. Jene Zurechnung scheint nicht in der Vorstellungsweise der übrigen altkirchlichen Lehrer gelegen zu haben: wenigstens lassen sich ihre Reden alle nur davon auslegen, dass alle Menschen dem gleichen Geschicke (unbestimmt wodurch?) verfallen seien *).

2. Der Name des Todes hatte zwar in der

nicht so streng zu nehmen sei: anima reformata per secundam nativitatem — vollkommener Wiederherstellung vom angeb. Bösen, dem irrationale: Tert. stellt tradux peccati und spiritus S. sich entgegen. Dieses ist auch seminis praerogativa b. den Christen a. O.

Cyprian ganz in den Formeln Tertullian's. Ep. 64 ad Fid. (Infans recens natus nihil peccavit, nisi quod, secundum Adam carnaliter natus, contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit). Auf Cyprian und (mit Unrecht) auf Ambrosius beruft sich auch Aug. am meisten.

Adam's Reue und Rettung (Tert. poen. 11, nach Sap. 10, 1?): Tatian üb. Adam, Philastr. 48 And.

*) Clem. Al. quis d. salv. 23. Ἐγώ (Christus) σε ἀνεγέννησα, κακῶς ὑπὸ κόσμου πρὸς θάνατον γεγεννημένον (wenn die Schreibart richtig ist: vgl. Segaar 242). So auch Gregor v. Naz., vgl. Ullmann 409. 421 ff. Sehr gangbar (und erläuternd für viele Stellen der VV.) mag wohl die Vorstellung von einer, seit Adam bestandenen, Herrschaft des Satan gewesen sein: Just. Tryph. 70: ὑπὸ θάνατον κ. πλάνην τὴν τοῦ ὄφεως —. Iren. 5, 21 (habuit Adamum Satan in sua potestate). Method. Phot. 234.

alten Kirche, wie in der Sprache der heil. Schrift (und eigentlich fortwährend im kirchlichen Sprachgebrauche) verschiedene Bedeutungen: er bezeichnete überhaupt das Sündenelend, in diesem und im zukünftigen Leben, die Nothwendigkeit zu sterben nicht ausgeschlossen. Da man aber auch wenn man die Nothwendigkeit zu sterben erst für Sündenstrafe hielt, doch einen Austritt aus dem irdischen Leben für nothwendig achtete; so war es ganz dasselbe, Nothwendigkeit zu sterben, und eine trübe oder schreckensvolle Gestalt des Todes anzunehmen *). Aber, dass die Stelle der Genesis, welche den Tod ankündigt, eine würkliche Androhung und für das gesammte Menschengeschlecht, enthalte; dieses war wohl von jeher entschiedene und bleibende Meinung der Kirche. Coelestius dachte also zuerst anders.

Es ist nun schon bemerkt worden, dass in der Theilnahme der Menschheit an jenem Strafgerichte, das über die ersten Menschen gekommen, in den vor-Augustinischen Zeiten **) niemals eine Zu-

*) Aug. pecc. mer. et rem. 1, 2: Si non peccasset, in corpus fuerat spiritale mutandus. Und, wie es in den uralten Mythen vom Untergange des goldnen Alters gesagt worden war, so wird dieser Gedanke anch in der Kirche ausgemalt.

**) Beim Aug. ist die Zurechnung der ersten Sünde würklich und vollkommen, (C. D. 12, 2?) wenn gleich Art und Grund derselben nicht auf dieselbe Weise aufgefasst wird. Die allgemeine altjüdische, Formel ist: in illo peccaverunt omnes: corr. et gr. 6. Auf Hebr. 7, 9. 10. bezieht sich pecc. mer. et rem. 1, 9 f. Stirps in Adamo radicata C. D. 21, 12. 22, 22. Es ist keine Einwürkung des Realismus bei Aug. hierin anzunehmen (auch nicht C. D. 13, 14). Unentschieden bleibt es beim Aug. (ench. 47), ob

rechnung im eigentlichen Sinne gefunden worden sei *). Aber schon der Gedanke der fortwährenden und allgemeinen Sündhaftigkeit unter den Menschen, liess es nicht zu bestimmterer Erörterung kommen: denn mit ihm war ja die Nothwendigkeit des Todes als Strafe schon vollkommen erklärt. Davon also: die Menschheit sei sündhaft, verschuldet, elend, dem Tode unterworfen, seit Adam und durch seine Schuld — war die kirchliche Meinung immer überzeugt.

4. Es ist oben gesagt worden, dass diese altkirchliche Lehre der griechischen Kirche immer geblieben sei. Diese hat sich nämlich theils

nicht noch eine Imputation von den übrigen Sünden der Vorfahren Statt habe: wogegen sich Anselmus Cant. erklärt, conc. virg. et p. o. 24.

Die ausdrücklichen Stellen gegen Imput. bei Cypr., Rufin und Optatus (vgl. Whitby u. Münscher) sind Ausführungen von Ezech. 18, 20. Aber unter Abälard's Irrthümern stand es, dass von Adam nicht die Schuld, sondern nur die Strafe gekommen sei. (Dieses ist die nachher. Socin. und armin. Lehre: gegen sie und die Kirchenlehre Amyr. u. Plac. mittelbare Imp., d. i. die der Erbsünde.)

*) Es finden sich also auch in der alten Zeit neben der Lehre vom Zusammenhange zwischen dem Tode der ersten Menschen und ihrer Nachkommen, noch manche andere gelegentlich ausgesprochen davon, wie der Tod in die Welt gekommen sei. Vornehmlich: durch die Schwächung der menschlichen Natur und ihre Verbindung mit der Materie. — Aber der Tod wird auch bisweilen als eine, das Sündenelend mildernde, ja ausgleichende, Einrichtung Gottes dargestellt. Theoph. 2, 26. Iren. 3, 23. Wiewohl später beim Theodor v. Mopsu. im 5. ök. Conc. der Gedanke verurtheilt wurde, dass der Tod den Menschen zum Heile erfolge.

Verschiedene Deutungen des ἐφ' ᾧ Röm. 5, *12* (Phot. ep. 152), und Lesarten ebd. *14* (Seml. ad Whitb. *266*).

in treuer Anhänglichkeit an Lehre und Form der alten Zeit, theils im Gegensatze gegen den Latinismus, an jene, hier ausgeführten, einfachen Sätze lediglich gehalten. Dabei lässt sie auch die Deutung der Geschichte vom Sündenfalle, und überhaupt die menschliche Urgeschichte, sehr frei. Die philosophischen Lehren, in deren Form die griechische Kirche zu denken pflegte, hatten überdiess daran gewöhnt, die Begriffe von Ungehorsam, Sünde, Materie, Satan und Tod ganz mit einander gleich zu setzen. — In diesem Artikel und dem eng zusammenhängenden von dem Verdienste Christi, haben wir in der Lehre der griechischen Kirche ohne Zweifel ein getreues Abbild der altkirchlichen Zeit *).

53.

Durch Augustinus nun entschied sich für das Abendland jene Lehre vom Urzustande und vom Verderben des Menschengeschlechtes, welche in der allgemeinen Geschichte als eine Epoche bezeichnet, und deren Entwickelung und Erfolge dargestellt worden sind. Wie diese Lehre selbst im Vortrage des Augustinus geschwankt hatte, und in der lat. Kirche selbst, wenn

*) Rössler Lehrbgr. d. ä. K. 152, bemerkt schon, dass über das Verderben der Welt durch die Sünde Adam's und den Ursprung des Todes, in keiner Glaubensregel der ältesten Kirche Etwas bestimmt worden sei.

Merkwürdig ist noch die Antiochenische Vorstellung, dass die Sünde durch den Tod entstanden sei oder gefördert werde.

70*

auch gewöhnlich an sich, doch selten mit allen ihren Consequenzen, anerkannt wurde 1); so wurde sie auch in den Parteien, welche das Meiste auf sie gaben, gewöhnlich mehr nach ihrem allgemeinen Sinne, und unter denen, welche sie neuerlich wieder, angeblich in der Art der altkirchlichen Zeiten, behauptet haben, in einem dem Dogma ganz fremden Sinne aufgefasst und so nur vertheidigt 2).

1. Die Augustinischen und Pelagianischen ursprünglichen Gegensätze wurden oben (314 ff.) dargestellt; auch vom Semipelagianismus (342 ff.) schon Einiges bemerkt. Beim Augustinus selbst erstreckte sich die Vorstellung von dem sittlichen Verderben in der menschlichen Natur doch nicht dahin, dem Menschen die Kraft zum natürlich Guten abzusprechen *): und, da die Willensfreiheit an sich schon beim Aug. mehr (nach Joh. 8, 32) das Vermögen bedeutete, sittlich gut zu handeln, so wurde sie durch jene Richtung seiner Lehre vorzugsweise auf das christlich Gute, zum Vermögen wahrhaft christlicher Tugend **). Aber die

*) Wiewohl die bekannten Grundsätze über heidnische Tugend bei ihm feststanden: C. Jul. 4, 3. Sp. et lit. 28. C. D. 5, 19. 19, 25. Es waren im Hauptgedanken die des gesammten chr. Alterthums: (nur der Glaube schaffe wahre Tugend; die heidnische Tugend sei aus irdischem Sinne hervorgegangen.) Gegen dieses sprach zuerst und allein in der späteren Kirche Abälard: ganz unbestimmt waren Erasmus und Zwingli's ähnliche Reden. Mehr als dichterische Freiheit zeigt sich hierin bei Dante.

**) Diese Bedeutung, und die (wie es scheint, seit der Re-

Consequenzen, vornehmlich die in der Prädestination, standen beim August. völlig fest *): nur zu rechtfertigen suchte er sie dadurch, dass er die Gerechtigkeit und Güte Gottes in der Prädestination nachweisen wollte: und insofern zu mildern, als er das Bestehen der sittlichen Freiheit mit der Prädestination und der Gnadenwürkung, und (durch ein Sophisma) das zu erweisen suchte, dass der Mensch bei ihr nicht gezwungen werde, wenn sie schon unwiderstehlich sei **).

Aber der Semipelagianismus fasste besonders diese Consequenzen der August. Lehre

formation) ausserdem noch gangbare dritte, von Willensfreiheit (Kraft des Menschen unter den Gnadenwürkungen) hat nur in der lat. Kirche und seit Augustinus Statt. Einen Verlust des fr. W. nahm A. also in zwiefacher Bedeutung an. Dabei doch anderwärts wieder: non periit lib. arb., c. epp. Pel. 1, 2. Dagegen arb. liberatum Op. imp. c. Jul. 1, 78. vgl. C. D. 22, 30.

*) Vgl. 321. — Aber anderwärts heisst die Angewöhnung zu sündigen, das eigentliche Böse, Aug. Conf. 8, 5: lex peccati est violentia consuetudinis, qua trahitur — qui in eam volens illabitur. Von Stellen abgesehen, wie ench. 121: wo Verderben sei, müsse es ein zu verderbendes Gute geben, die menschliche Natur. Dieser Gedanke ist, gegen die Manichäer ausgesprochen, durchaus gemein in der alten Kirche. Dahin gehört auch, wo Aug. (gegen Julian) die Meinung verwirft, dass die ES. Substanz sei (nupt. et conc. 2, 34).

**) Pecc. mer. et remiss. 2, 2. Non sicut in lapidibus insensatis, Deus salutem nostram in nobis operatur.

Am liebsten wird von Aug. die ganze Sache zu den einfachen, unbedingten Glaubensartikeln gerechnet. Bon. pers. 2, 11: Itaque misericordiam Dei in his qui liberantur, et veritatem in his qui puniuntur, sine dubitatione credamus, neque inscrutabilia scrutari conemur.

von Natur und Gnade auf. Alle Lehren, welche unter diesem Namen zusammengefasst werden können, haben es mit einander gemein, dass sie 1) dem Pelagianismus Unrecht thun, indem sie ihm die Lehren beimessen von vollkommener Unverdorbenheit der menschl. Natur und dass diese der göttlichen Gnade nicht bedürfe *); 2) bei der Annahme des sittlichen Unvermögens entschieden inconsequent sind, indem sie eine bestimmte sittliche Kraft und etwas Gutes im Menschen annehmen. Wie denn bei falschen Lehren solcher Art immer entweder eine Inconsequenz des Herzens oder des Verstandes Statt finden muss.

Es ist schon oben bemerkt worden, dass sich der Semipelagianismus immer in diesen Beziehungen entwickelt habe (oft, ja gewöhnlich — besonders klar ist dieses beim Cassianus — auch die Einzelnen in allen neben einander): entweder dem Menschen ein Vermögen zur Vorbereitung **) für die Gnade (wie dieses Wort hier gebraucht wurde, und wie wir es hier einstweilen auch gebrauchen wollen) zuzuschreiben; zur Vorbereitung, welche meistens als ein die Gnade Verdienen aufgefasst wurde ***); oder eine Empfänglichkeit dafür (vornehmlich im Glauben †); oder ein Mit- und

*) Pelag. explan. fid.: Lib. arb. sic confitemur, ut dicamus, nos semper Dei indigere auxilio. Vgl. Faust. gr. et I. a. 1, 1.

**) Ortus quidam bonae voluntatis — Cass. coll. 13, 8. Compendium fidei Faust. l. c.

***) Gegen diese Vorstellung August. de gratia et libero arbitrio. (C. 7. Dei donum sunt merita nostra, et Deus coronat ea tanquam dona sua.)

†) Ergreifen der Gnade und Folgen derselben bei Grie-

Zusammenwürken mit der göttlichen Gnade (im geringsten Grade als ein Nichtwiderstehen derselben aufgefasst): oder (dieses Bisherige bezeichnet Alles ein Anfangen des Guten und Gottgefälligen, so dass durch Gott dessen Vollendung sei) ein Vermögen, das göttlich begonnene Werk auszuführen und zu vollenden. Dieses Letzte konnte denn wieder entweder mehr formal oder material, das heisst, das göttlich Verliehene entweder als mehr Kraft oder als Stoff, Wesen des Guten, gedacht werden. Nach Augustinus ist Glaube, Empfänglichkeit, und wie es sonst heissen möge, Alles Gottes Geschenk. In der griechischen Kirche stehen gleichfalls alle jene (semipel.) Theorie'n anerkannt und gangbar neben einander *).

Die scholastische Theologie, welche sich durchaus in diesen Zwischenlehren bewegte, hatte in diesem Artikel besonders Gelegenheit, die Formeln und Bestimmungen der aristotelischen Schule anzuwenden **). Sofern die Scholastiker hierbei nicht

chen und Lat. genannt. Bei den Mystikern heisst es die Sehnsucht, mit welcher die Menschen der Gnade entgegenkommen. (Doch auch Cassian 13, 13: quoddam desiderium).

*) Ignat. Smyrn. 11 (*θέλουσιν εὐπράσσειν ὁ θεὸς ἕτοιμος εἰς τὸ παρασχεῖν*) giebt schon ganz den bleibenden Grundsatz der griech. Kirche. *Συνέργεια*, war ein gewöhnlicher Ausdruck des Chrysostomus von der Menschenkraft zum Guten. Aber bei den Griechen steht das Wort immer von der mitwürkenden Gottheit: bei den Lat. von den Menschen. Auch bei solchen, welche nicht von semipelagianischer Denkart waren: wie Leo d. Gr. (Griesbach. loci th. ex Le. 150 Opuscc.). Dagegen beim Aug. gratia operans und coop.: aber diese anders (nat. et gr. 6) als in d. gewöhnl. Kirchenlehre.

**) Unter Anderem wurden hierbei die aristot. Formeln

blosse Schulfragen trieben, lag überall das Bestreben zum Grunde, eben jenen Semipelagianismus einzuführen oder zu verdecken. Es gehörte dahin auch die Umgestaltung des Begriffes von der Gnade, so dass dieselbe vorzugsweise auf die Erleuchtung von Verstand und Erkenntniss bezogen wurde *). Doch diese Bestimmungen schlagen alle auch in den Artikel von Wesen und Gegenstand des christlichen Heilswerkes ein, und werden dort noch zur Sprache zu bringen sein.

2. Die Lehre von der Erbsünde wurde unter den Freunden Augustin's und nach und nach in der gesammten Lehre der lateinischen Kirche, zur Grundlage der von der Sünde und dem Bösen überhaupt: und diejenigen Parteien, welche (Beides aber war gewöhnlich mit einander verbunden) sich vorzugsweise frommer Demuth ergaben, oder mit dem Verdienste und den Sühnungsmitteln der Kirche unzufrieden waren, gingen immer von jenem Dogma, als von dem Hauptgedanken der christlichen Glaubenslehre, aus**). Das Evangelium wurde

bedeutend, welche potentia und habitus unterscheiden, die vom μᾶλλον καὶ ἧττον δέχεσθαι, und das aristot. Princip, dass zur Vermehrung nicht das Verderben des Vorhergegangenen gehöre. Auch der scholast. Begriff der velleitas, eines matten, mehr der Erkenntniss angehörenden, Strebens, gehört in die aristotelische Psychologie. — 3 Fragen d. Scholastik über die ES.: ihre traductio — essentia — subjectum.

*) Beim Scotus geht sogar der Begriff von der Gnade gewöhnlich in den des allgemeinen geistigen Einflusses der Gottheit und der Entwickelung der Geister durch diese über. De theol. Scoti 11 f.

**) Unter den Mystikern behandelt Bernhard (de gratia et lib. arb.) den Art. durchaus freisinnig. C. 1: Tolle lib. arb., non erit, quod salvetur: tolle gratiam, non erit unde salvetur.

demnach nur zur Heilsanstalt für jenes Verderben, als welchem menschliche Macht nicht abzuhelfen vermocht hätte. Dieselben Grundsätze hatte bekanntlich auch die protestantische Kirche: und ihnen gemäss begann sie gewöhnlich ihre Lehrdarstellungen mit dem Artikel von der Erbsünde.

Aber wie die früheren Mystiker, so meinten auch die ersten Protestanten diese Lehre gar nicht in der bestimmten und strengen Bedeutung, in welcher es Augustin's Schule gelehrt hatte. Es stand ihnen immer mehr entweder der allgemeine Gedanke vor der Seele von Hülfsbedürftigkeit und Schwäche des Menschen in sittlicher Hinsicht, oder (und dieses besonders), von der Dürftigkeit, Unlauterkeit, Unkräftigkeit alles sittlichen Strebens ohne die Fülle, den Geist, die Kraft der Religion. Auch die Flacianischen Uebertreibungen in der Lehre von der Erbsünde in der ersten Periode der lutherischen Partei, beruhten zum Theile mehr auf einer solchen Gemüthsansicht.

Einzelne nur, unter uns Melanchthon, fassten die Lehre bestimmter, schulmässiger auf. Aber sie sinnen nun zugleich auf Milderungen derselben: dieses war der Synergismus *). Ohne es zu wollen, gerieth auch die Gesammtmeinung der protestantischen Kirche in dieselben in ihrer Lehre von Prädestination. —

*) Schon sonst dachten praktische Theologen solche Milderungen. Z. B. Geiler: vgl. Ammon a. B. 50. Besonders waren diese Milderungen möglich, wenn der Sitz des Bösen vorzugsweise in den Leib gesetzt wurde: — Boeth. cons. ph. 3 metr. 11: non omne mente depulit lumen obliviosam corpus invehens molem. (Vgl. ob. 1097.)

Es war ganz natürlich, dass die Bestreiter der kirchlichen Glaubenslehre im 18. Jahrhundert sich vor Allen gegen jenes Dogma richteten. Mehr aus moralischen Principien hatten es Socinianer *) und Arminianer bestritten. Die Vertheidiger desselben waren zum geringeren Theile altkirchlich gesinnt. Unzählige Milderungen, welche man versuchte, und welche jenes Verderben als eine Krankheit (wie einige Scholastiker und Zwingli **), oder als eine Schwäche, oder als ein Uebergewicht der Sinnlichkeit, oder als Unlauterkeit, auffassten; diese können wir darum übergehen, weil sie sich weniger entschieden und bestimmt ausgesprochen haben, und weil sie eigentlich nur den Schein von Milderung geben. Denn bei allen diesen Annahmen würde doch ein würkliches Unvermögen des Menschen im Sittlichen bleiben; und, wollte man die Begriffe streng nehmen, so würden diejenigen das sittliche Verderben eher steigern als mindern, welche ihm eine solche negative Bedeutung beilegen, als die, welche es in einem würklichen Bösen gefunden haben ***).

*) Die Idee eines nur negativen Nachtheiles durch den Sündenfall, wurde anders in der Römischen Kirche (vgl. das Fg.) und bei den Socinianern (Verlust der Unschuld und Ueberlassung an die Sterblichkeit) gedacht. Aber diese sollte doch auf die Nachkommen nur durch die Nachahmung übergegangen sein.

**) (J. S. Vater.) H. Zwinglii memoria, et de moralibus humani generis viribus sententiae ejus declaratio. Kgsb. 818.

***) Die meisten, sonst für kirchlich gehaltenen, Dogmatiker haben die Lehre von der ES., welche sie im Theoretischen behaupteten, wenigstens im Praktischen verlassen: auch eine Art jener Inconsequenz, welche in diesem Art. herrscht.

Mit Kant beginnt wieder die Reihe derer, welche das Dogma zu allegorisiren versucht haben: bald nur anbequemend, bald so, dass sie in demselben würklich eine tiefere Bedeutung annahmen. Es versteht sich ja von selbst, dass Philosophie, welche von der Erbsünde ausgeht, diesen Begriff nicht im eigentlichen Sinne nehmen könne. Aber es ist dieses nun in verschiedener Weise geschehen *). Bei Kant bedeutete das Angeborene, welches er in gewissem Sinne einräumen zu können meinte, das Allgemeine, Unumgängliche: die Erscheinung also allgemeiner Unlauterkeit in dem menschlichen Leben. Bei Anderen **) die Schwäche der sittlichen Kraft in der Erscheinung, im Leben, oder, so lange sie noch nicht von der Idee ergriffen und beherrscht werde.

Aber am gewöhnlichsten ist unter diesen Ausdeutungen jenes Begriffes die speculative geworden, welche den alten Platonismus nur anders gewendet hat. Erbsünde ist in ihr also eine würkliche Eigenschaft der menschlichen Natur, ohne welche diese gar nicht menschliche und irdische sein würde; aber als Folge eines Abfalles gedacht. Nur, wie der Platonismus diesen Abfall im Geisterreiche annahm, und jenes Böse, das die Seele mit in's

*) Nur nach solchen Deutungen wurden die Lehren von Sündenfall u. Erbsünde oft wieder als Grundartikel von Religion und Christenthum bezeichnet. Heinroth von den Grundfehlern der Erziehung und ihren Folgen. L. 828. Dess.: Der Schlüssel zu Himmel und Hölle im Menschen, oder über moral. Kraft und Passivität. Ebds. 828.

**) Vgl. Fries Ethik 197. 200. De Wette Abh. gegen Schleiermacher v. d. Erwählung, th. Zeitschr. 2. H. P. J. Elvenich Moralphilosophie (Bonn 830) 176 ff.

Leben bringe, in der Verbindung des Geistes mit dem Stoffe, in der Sinnlichkeit fand; so dachten diese speculativen Deutungen jenes Böse vornehmlich als Selbstsucht, und leiteten es von einem Abfalle im Absoluten ab *).

54.

Das Augustinische Dogma vom angebornen Bösen liess noch Manches unbestimmt und frei, was für seine Ausführung gehörte, und die ältere Scholastik ergriff diese Gegenstände und behandelte sie vielseitig, ohne es damit zu einer kirchlichen Differenz kommen zu lassen [1]). Zu einer solchen kam es zwischen der Thomistischen und Scotistischen Partei: immer aber nur noch zu einem Schulstreite [2]): bis die kirchlichen Hauptparteien des 16. Jahrhunderts, ob sie gleich in dem Wesentlichen dieses Dogma einig sein wollten, verschiedene Systeme in dem Artikel aufstellten; freilich im Zusammenhange mit dem verschiedenen Geiste, welcher überhaupt in Lehre und Leben jener Parteien herrschte [3]).

*) Schelling's „intelligible That, durch welche der böse Geist neben dem guten würkt." So wurde in neuerer Zeit auch die Krankheit des Leibes und der Wahnsinn von Sünde und Erbsünde hergeleitet.

Neueste rationalist. Bestreitung des Dogma: Chenevière du péché originel, ou de la dépravation héréditaire de l'homme. II. Gen. 830.

1. Indem sich Augustinus an die Hauptgedanken seiner Lehre festhielt, wurden manche Bestimmungen des Dogma nicht in genaueren Betracht gezogen, oder sie kamen nur gelegentlich dazu, wie die Streitigkeit sie eben anregte. Dahin gehören neben den schon bisher gelegentlich erwähnten: der Zusammenhang des Sündenfalles mit der völligen Zerrüttung, im ersten Menschen und in der ganzen Nachkommenschaft *), (auch ob er als würklich, oder als eine Strafe der Sünde durch Sünde, zu denken sei?) der Zusammenhang zwischen der geistigen Zerrüttung und der in der Sinnlichkeit, und Grund und Weise davon, wie der freie Wille des Menschen untergegangen sei. Ferner auch das Verhältniss, in welchem diese Entstellung der menschlichen Natur zum göttlichen Ebenbilde gestanden habe **). Endlich

*) Eigenthümlich war den Mystikern in der Kirche der Gedanke von der Zerrüttung der menschlichen Natur durch die sinnliche Liebe, welche in der himmlischen Liebe wiederhergestellt werde. (Von Dichtern des MA., Diez Poesie d. Troub. 218 ff.)

Auch zwischen der griechischen und lat. Kirche scheint der Unterschied zu herrschen, dass jene den Verfall mehr in das geistige (Ath. ad gent. 34), diese mehr in das sittliche Leben gesetzt hat. Es hängt dieses mit der milderen Ansicht der Griechen von der Lehre zusammen.

**) Augustin selbst schwankte über diesen Verlust des g. EB. Gen. ad lit. 6, 27, meint er, es sei verloren worden. Aber Sp. et lit. 28. retr. 2, 24. 67: es sei nicht ganz verloren (non totum amisit homo quod habebat imaginis Dei, nach Ps. 39, 6) und werde wieder hergestellt durch das christliche Heil (deformis et reformatione eget). — Doch dieses Schwanken lag nicht sowohl in der Unsicherheit über die ganze Sache der Sünde und des Verfalles, als in der Unbestimmtheit jenes Begriffes vom EB. Gottes.

der wahre Grund der Zurechnung der ersten und der Erbsünde. — Einiges von diesen zweifelhaften Dogmen, wie der Grad dieser Zurechnung und das Verhältniss vom Verdienste Christi zu jener angestammten Schuld, wird wieder unten in der Heilslehre zu erwähnen sein.

Von jenen freiergelassenen Gegenständen beschäftigte der zweite vornehmlich die Scholastik *). Man kann hierbei drei Ansichten unterscheiden. Der Verlust des freien Willens wurde entweder als eine andere Seite des natürlichen Verderbens neben der Herrschaft des Sinnlichen, oder an der Stelle von dieser, als die eigentliche Erbsünde, oder endlich als Folge von ihr, in den ersten Menschen und der nachfolgenden Menschheit, vorgestellt. Anselmus **) galt als derjenige, welcher die Augustinische Erbsündenlehre (die von der prava concupiscentia) in die vom Verluste des freien Willens, habe übergehen lassen. Wiewohl dieses beim Anselmus nicht der Fall gewesen ist ***), so hat doch die Scholastik nach ihm diesen Punct, vom Verluste des freien Willens, besonders hervorgehoben: und es lässt sich nicht verkennen, dass sie auch dadurch die kirchliche

*) J. C. G. L. Krafft de servo et lib. arb., in doctr. chr. de gratia et operatt. gr. accuratius def. Nor. 819. 8. Die Scholastik unterscheidet gewöhnl. lib. a peccato, miseria, necessitate (gratiae, gloriae, naturae).

**) De conceptu virginali et originali peccato.

***) Anselmus setzt vielmehr die Erbsünde in das Ganze der menschlichen Natur (totum quod erant infirmatum et corruptum, Leib und Seele, ja diese durch jenen, nach Sap. 8, 15, C. v. et p. or. 2), wenn er gleich das Princip der Sünde im Willen annimmt.

Lehre zu mildern gesucht habe. — Das göttliche Ebenbild (wenn auch nicht immer die Aehnlichkeit Gottes) schrieb die Scholastik durch alle Perioden hin auch den gefallenen Menschen zu. Aber allgemein war die Ansicht unter diesen Theologen, dass eine gewisse ausserordentliche Geistesgabe, welche die ersten Menschen besessen, durch die Sünde verloren gegangen sei *). Hierin flossen zwei verschiedene Meinungen des chr. Alterthums zusammen: die vom Verluste des πνεῦμα und die von der ὁμοίωσις θεοῦ, als dem eigentlichen, aber nicht anerschaffenen, Gottesbilde. — Diese Ansicht wurde von den Protestanten aufgegeben: wenn sie dieselbe gleich nicht eben ausdrücklich und bestimmt bestritten **).

2. Die Differenz der Scotisten und Thomisten sprach sich noch mehr in der Lehre vom Verdienste Christi als in der vom Erbübel und den gebliebenen sittlichen Kräften, aus. Suchen wir durch das Formelwesen, in welches der Streit durch die beiden Schulen gekleidet wurde, und durch die ursprüngliche Dunkelheit des Zweiten dieser Lehrer hindurchzudringen; so war dieses wohl die Meinung des Scotus (die Kirche sahe sie immer als die freisinnigere an): das eigentliche Princip des Bösen liege in der menschlichen Natur selbst, in der

*) Nach altkirchlicher Denkweise lässt Tauler (Predd. 442) diesen heiligen Geist am Pfingstfeste wieder geschenkt werden.

In Beziehung auf diese ausserordentliche Gabe gebraucht die Scholastik den Ausdruck pura naturalia (ψιλὴ φύσις) — nicht im Gegensatze zu der fortwährenden Unterstützung durch die Gnadenwürkung.

**) Doch vgl. Apol. A. C. 2. 55 f.

Selbstheit *) und der Beschränktheit der Erkenntniss. Durch den Sündenfall sei nur ein Uebergewicht der Sinnlichkeit fortgepflanzt worden. Sofern aber die Seele, in aristotelischer Weise gedacht, die Entelechie oder Form des Leibes wäre, müsste sie immer unter jener sinnlichen Zerrüttung leiden: doch nur so, dass ihr weder Würde und Verdienst, noch die Kraft zum Besseren, genommen wäre. Hieran knüpfte sich zunächst die Differenz im nächstfolgenden Artikel von Prädestination.

3. Was bis dahin (aber, wie oben schon gesagt wurde, mehr durch die Vieldeutigkeit der Begriffe) als blosser Schulstreit gegolten hatte **), wurde zum kirchlichen in den beiden getrennten Parteien seit dem 16. Jahrhundert. Wie sich die Gegensätze derselben in ihren öffentlichen Schriften herausgestellt haben, lassen sich ihre Lehren so neben einander aufstellen: und es bedarf hier nicht der wiederholten Bemerkung, dass, wenigstens in der ursprünglichen Entwickelung, die grössere Freisinnigkeit des Römischen Dogma nur anscheinend gewesen, und unter der sittlichen Kraft und Tugend immer mehr das kirchliche Verdienst, unter der Gnade mehr die Gunst der Kirche, verstanden worden sei. Das Römische katho-

*) Homo naturaliter se plus quam Deum diligit: die zweite unter Scotus verwerflichen Meinungen, Arg. I. 185 ff.

**) Das Böse, meinte z. B. Erasmus, im Menschen und die göttliche Kraft zum Guten solle anerkannt werden: dabei käme es aber nicht auf den Ursprung von jenem an, und das Verhältniss zwischen dem Bösen und der göttlichen Kraft sei unergründlich. (Tales materias fortassis tractare licuerat in colloquiis eruditorum. Lib. arb. in.)

lische System ist übrigens offenbar in Beziehung auf das protestantische und im Gegensatze von ihm ausgebildet worden. Die Hauptparteien unter den Protestanten unterscheiden sich hier nicht wesentlich.

Protestantisches System: Der Sündenfall hat in unmittelbarer Folge den Geist, dann aber auch die gesammte Natur des ersten Menschen und seiner Nachkommenschaft, zerrüttet und entstellt. Dieses hereingekommene und fortgeerbte Böse heisst daher auf der Einen Seite das böse Gelüst (prava concupiscentia) *), auf der anderen, Verlust des freien Willens (defectus liberi arbitrii), derjenigen Kräfte nämlich, ohne welche das christlich Gute nicht gethan werden kann. Dieses aber ist das Vermögen Gott zu lieben. — Hierbei trennte sich nun die strengere, alt Lutherische, und die freiere, Philippistische, Partei: in Beziehung sowohl auf das Gebrechen, als auf die Gnade. Denn Jene dachte sich das Verderben im menschlichen Gemüthe mehr als eine Entfernung, ja Abneigung desselben von Gott, und die Rettung als ein Hingezogenwerden wie durch wunderbare Einwürkung zu ihm: diese jenes mehr als ein Unvermögen des Menschen, einem, noch nicht ganz erstickten, Verlangen nach Liebe zu Gott und Ge-

*) Diese wird immer bei den Protestanten, in Beziehung auf Eph. 4, 22. Col. 3, 5. Tit. 2, 17, in einem weiteren Sinne genommen. Denn beim Augustin (nupt. et conc.) u. in seiner Schule hatte der Ausdruck doch eine beschränkte, materielle Bedeutung; wie schon aus der Art hervorgeht, in welcher A. das Verderben sich fortpflanzen lässt. Asketisch waren solche Vorstellungen vom Sündlichen in der Erzeugung immer in der Kirche vorhanden gewesen. (Just. resurr. 589).

meinschaft mit ihm genügen zu können (weil dem natürlichen Menschen Gott nur als Gegenstand der Furcht erschiene); und die Rettung mehr wie die Stimme und den Geist des Evangelium, welche die Liebe zu Gott möglich machten, indem sie Gott als liebend darstellten. Nur diesen Einen Theil des angeborenen Verderbens, den Verlust des freien Willens, hat das Heilswerk in den Empfänglichen völlig aufgehoben, im seligmachenden Glauben: der andere bleibt als ein Gegenstand des Kampfes auch in den wiedergeborenen Menschen *).

Katholisches System **). Der Sündenfall hat vornehmlich die göttliche Kraft zum Guten hinweggenommen, welche den ersten Menschen zu Theil geworden war. Dann aber auf die Menschheit jenes böse Gelüst fortgepflanzt, durch welches die niedere Natur übermächtig über die höhere, die Vernunft, geworden ist: während das Gemüth selbst ganz frei und rein geblieben ist und das volle Vermögen und Verlangen hat, Gott zu lieben. (Kein defectus liberi arbitrii: nur durch die würkliche Sünde ein unterdrücktes.) ***) Die Kirche glaubt an vollkommene Vernichtung jenes angestammten sündhaften Zustandes, sie bietet die Hülfsmittel dazu dar und leitet auf den Weg dazu, vornehmlich in der Askesis.

Beide Parteien setzen den Verlust des göttlichen Ebenbildes, in einem gewissen Sinne dieses

*) Radi, non tolli peccatum originis, nach der Angabe des Trid. 6. Sitz.

**) Buddeus, de Pelagianismo in eccl. Rom. triumphante — Miscc. II. 9 ff.

***) Attenuatum, und wie die Formeln sonst gebraucht wurden.

Namens, voraus (imago Dei strictius dicta). Diesen Gedanken aber haben die meisten von den kleineren Parteien verworfen: am entschiedensten der Socinianismus, welcher neben dem oben Erwähnten den biblischen Begriff jenes Ebenbildes (als den der Herrschaft über die Geschöpfe) an die Stelle jener kirchlichen geltend zu machen suchte. — Die griechische Kirche hat sich auch in allen diesen Puncten nicht von den einfachen Formeln und Gedanken des christlichen Alterthums entfernt, und wird von allen diesen Streitigkeiten nicht berührt *).

55.

Der Artikel von der Prädestination steht mit den hier erörterten Gegenständen in engstem Zusammenhang. Die Augustinische Lehre konnte sich nur durch absichtliche Selbsttäuschungen erhalten: ausgenommen, wo sie sich dem Pantheismus ergeben hatte; wobei sie sich dann immer auf das gesammte Lebensgeschick bezog [1]). Die Reformatoren gebrauchten die Lehre Augustin's als eine schwere Formel, welche Mistrauen in sich selbst und unbedingte Hingebung an Gott aussprechen sollte; aber die späterhin ausgebildete, Lutherische Lehre war, so gut wie die mancherlei Ausdeutun-

*) Die Confession des Cyrillus Lukaris suchte die gr. Kirche in sie hineinzuziehen: schon durch den Gebrauch des προπατορικὸν ἁμάρτημα, aber auch durch die ganze Theorie, sammt ihren Consequenzen.

gen des Dogma in der Römischkatholischen Kirche, Inconsequenzen, welche auf die Nothwendigkeit einer Abänderung in den Principien hätten hindeuten sollen [2]).

Auch dieser Artikel stand in der allgem. Geschichte unter denen, welche Epoche gemacht haben. (Vgl. oben 322. 422 ff.)

1. In der Voraussetzung, dass nur die göttliche Kraft den, von Gott abgewendeten, Menschenwillen zu bessern vermöge, wurde die Lehre von absoluter Prädestination („nur Einige werden unwiderstehlich gerettet, die Uebrigen, ungebessert und heillos, verfallen der Gerechtigkeit Gottes, welcher die gesammte Menschheit zur Strafe fällig war") nicht sowohl durch die Erfahrung von beharrlich bösen, unrettbaren Menschen abgeleitet, als vielmehr durch den vermeinten Ausspruch der Schrift, dass es ein göttliches Strafgericht ohne Ende über einen Theil des Menschengeschlechtes geben werde **). Denn sonst hätte ja die Origenianische Lehre von der gnadenreichen Veranstaltung Gottes, das ganze Geisterreich zum Heile zu führen, die natürlichste Entscheidung gegeben, ansprechend wenigstens für Sinn und Gefühl des christlichen Menschen, und keinesweges unvereinbar mit der sittlichen Aufforderung ***). Die Prä-

*) J. H. Hottinger. fata doctrinae de praedestinatione et gratia. Tig. 727. 4, und die, oben für das Einzelne aufgeführten, Schriften.

**) Carové hat (alleinseligm. K. I. 210 ff.) den Zusammenhang zwischen diesen Lehren von Erbsünde und absol. Prädestination, und der von der Ewigkeit der Höllenstrafen trefflich erörtert.

***) Der Vorwurf eines gewissen Fatalismus wurde den

destinationslehre stand in der Seele des Augustinus vom Anfange seiner Controvers bestimmt und vollständig: nur die Consequenzen hielten ihm erst seine Gegner vor. Wie er sie von sich abzuhalten versucht habe; ist früher schon bemerkt worden. Auch das gehörte hier in diese Versuche, dass er dem Menschen Freiheit und Macht liess für die Dinge des Lebens überhaupt, auch des sittlichen, und für unmächtige Bestrebungen zum Guten. Uebrigens wurde von ihm die Sicherheit der Ueberzeugung von Gottes Gunst und der künftigen Seligkeit, selbst schon als ein Theil des, von Gott gewürkten, Guten vorgestellt *).

Keiner von Allen, welche in der Kirche Prädestinatianer genannt wurden, war dem strengen Augustinianismus ergeben. Denn, abgesehen

Christen schon in der frühesten Zeit gemacht: entweder wegen ihrer Lehre von der Berufung zur Seligkeit, oder durch die würklich fatalistischen und absolutistischen Lehren (Einige Menschen seien nothwendig bös und verworfen, Tert. Val. 29. Clem. Al. Str. 2. Epiph. 32, 5) gnostischer Parteien. Min. Fel. Oct. 11: Quicquid agimus, ut alii fato, vos Deo addicitis: sic sectae vestrae non spontaneos cupere, sed electos. Origenes redet (Philoc. 1: vgl. princ. 3, 1.) von Solchen, welche aus Paulinischen Stellen eine Nothwendigkeit der Bestimmung zum Heile annähmen. Von einigen Juden erwähnt Just. M. Tryph. 32 al. 141, dass sie in Beziehung auf das Heil Deterministen seien.

*) Wie der Glaube überhaupt; und dieses, dass der Glaube Gottes Geschenk, und weder Werk noch Verdienst des Menschen sei (1 Kor. 4, 7: praed. SS. 1, 3. Eph. 2, 8) war in dem ganzen Artikel Augustin's Hauptformel. — Julian nennt Aug. Prädestination, ein Fatum: Aug. Gen. Man. 1, 21, das Gegentheil unfromm (nefas est — causas quaerere voluntatis div.).

Die mythische Einfassung der Lehre von der Gnadenwahl (nach Eph. 1, 10) beim Augustinus: (Erwählte

von denen, welche eigentlich nur von dem unbedingten Rathschlusse Gottes sprachen, einen Theil der Menschheit in gewissen Perioden zur christlichen Kirche gelangen zu lassen *); so machten Alle gewisse Beschränkungen, durch welche wenigstens immer eine Würdigkeit der Menschen entstand, welche dann unwiderstehlich zum Verdienste und zur Seligkeit hingeführt werden sollten. Immer also dachten sie die Prädestination im Zusammenhange mit der Präscienz **). Der Streit war dann nicht einmal so sehr über das Unwiderstehliche der Gnadenwürkung, als über den Begriff einer Prädestination zum Gerichte und Verderben: eigentlich denn mehr über den Wortgebrauch.

Nur da konnte sich die Lehre ganz frei und völlig ausbilden, wo so schon kein eigenes Handeln und Verdienen angenommen wurde: im entschiedensten, härtesten Pantheismus. Der oben (S. 508) erwähnte Thomas von Bradwardin fasste sie so auf: als eine Lehre von allgemeiner Nothwendigkeit, Determination des Lebens, in welcher die Menschen mit ihrer Kraft und That als Scheingestalten und Nichtigkeiten erschienen ***). — Uebrigens hielt

nach der Anzahl der gefallenen Engel; corr. et gr. 13: numerus certus est praedestinatorum) — anders Gregor Gr.: vgl. (Hildeb.) tract. theol. 21.

*) Auch der Semipelagianismus richtete sich besonders auf diesen Gegenstand. So Arnob. 2, 64: Si generis Christus humani, inquitis, conservator advenit, cur omnino non omnes aequali munificentia liberat? Etc.

**) Beim Augustinus unterscheidet sich Prädestination nicht dem Sinne nach von Präscienz: praed. SS. 10: Praedestinatione Deus praescivit, quae fuerat ipse facturus. Vgl. retr. I, 23.

***) Aus früherer Zeit ähnlich Honorius Aug. de prae-

auch P. Lombard und die, für die strengere gehaltene, Vorstellung von Thomas Aquinas und seiner Schule, an jenem Vorauswissen Gottes in der Prädestination: der Scotismus dagegen an der Idee vollkommener Würdigkeit, indem er die Prädestination mehr als eine Sache der Vorsehung behandelte *).

Die griechische Kirche hat diesen ganzen Artikel nie gehabt: sie behandelte mit den Formeln desselben lediglich die Vorsehungslehre **).

2. Die neuere Geschichte des Dogma von der Prädestination ist ebenso bekannt, als sie wichtig ist. Es musste sich immer in seiner eigentlichen Bedeutung verbergen, um Anerkenntniss zu finden; die gewöhnlichen Gegner konnten niemals der Inconsequenz entgehen: endlich aber musste es in sich selbst zerfallen, sowie seine Grundlage, die Lehre vom absoluten sittlichen Unvermögen, zunichte wurde.

Die Reformatoren, vor Allen Luther, nahmen die Augustinische Lehre, selbst in dem allgemeinen, deterministischen Sinne, mit Eifer auf,

destinatione et lib. a., Bibl. PP. Lugd. XX. Hugo Vict. sacr. 2, 13, spricht gegen Solche, welche behaupten, caritatem semel habitam, nunquam amplius amitti (nach 1 Kor. 13, 8: nunquam excidit).

*) Streit über die Thomist. praemotio physica, und das posse und posse velle resistere. Unbestimmtheit der Trienter Beschlüsse. Sess. 6. can. 12—15.

**) Cyrillus Luk. ausgenommen. Oben 960 und Joh. Dam. über πρόγνωσις und προορισμός, o. f. 2 B.

Vor der Consequenz des Augustinianismus waren die Griechen durch den, bei ihnen herrschenden, Semipelagianismus geschützt. Verschiedene Deutungen derselben von Röm. 9, 16 (Greg. Naz. or. 33).

indem sie in ihr nur die Vorstellungen festhielten, dass der Mensch für sich *) unfähig sei, seine Bestimmung zu erreichen, und dass er alles Eigene, Kraft, Wunsch, Sorge aufzugeben und sich der gewaltigen Hand Gottes unterzuordnen **) habe. Sie waren wenig um die Misdeutungen besorgt, welche aus diesen Begriffen mit ihrem fatalistischen Schein entstehen konnten. Gerade so war auch früher schon von den Gegnern der Kirche, von Wiklif und Huss vornehmlich, die prädestinatianische Lehre begünstigt worden ***). So nahm es auch Zwingli, indem er in seine praktische Volkslehre den Artikel von nothwendiger Bestimmung aufnahm †).

Die Lutherischen Protestanten wurden durch sich selbst auf das Bedenkliche derselben, und be-

*) Und ebenso auch die Kirche. Wie unter Joh. von Wesel Sätzen (vgl. Semler. sell. capp. III. 193) steht: wer selig werden solle, werde es, auch, wenn die Kirche Nichts für ihn thue.

**) Dieses war bei Augustinus (bon. pers. 2, 11 al.), bei den Semipelagianern (Cassian. coll. 13, 16) und überall die Summe des Artikels: sich mit Verstand und Willen unter Gott zu demüthigen.

***) Wiclif. Trial. 1, 14. 2, 7—9. 24. Auch im Leben sei Alles durch Gottes ewige Gedanken (rationes aeternae) nothwendig bestimmt. Laur. Valla de lib. arb. Determinist? Bernardin. Ochini labyrinthi s. de lib. et servo arb., de div. praenotione, praedest. et libertate. Bas. 563., ob. schon erw. Bei Hier. und Huss hing der Prädest. mit ihrer Lehre von der Kirche zusammen.

So sagt daher Hume ebensowohl als Maistre, dass die Häresis in der Kirche sich immer dem Determinismus zugeneigt habe.

†) Zw. 20. (der 67) Art., und ad Phil. etc. sermonis de prov. anamnema 530. Vgl. Chr. Niemeyer üb. Prädest. u. s. w., Schuderoff Journ. VII. 2. 1825.

sonders eben auf das Praktischbedenkliche, aufmerksam *): die Lutherische Partei ergriff die alte Semipelagianische Inconsequenz, nur dass sie die Würdigkeit, welche Gott vorausgesehen bei den Erwählten, bestimmt nur als ein der Gnade Nichtwiderstehen auffasste **). Calvin hat wenigstens das Verdienst, dass er die Lehre des Augustin in ihrer dogmatischen Nothwendigkeit, mit einer genaueren exegetischen Begründung, auch vom Determinismus völlig gesondert, und so darstellte, dass der Schein, als wenn Gott die Ursache des Bösen unter den Menschen wäre (Prädestination nicht nur zur Strafe, sondern auch zur Sünde) ***), bei ihm keine Statt hatte. Der Arminianismus ging auf die Principien der Lehre, jene leugnend, zurück; und die Lutherische Kirchenlehre hatte also schon darum Recht, wenn sie sich von der Meinung jener Partei unterscheiden wollte. Der Jansenismus

*) Planck. Gesch. des prot. Lehrbegr. IV. 563 ff. — B. Pictet. vv. immort., Luth. et Calvini, consensus in quaestt. de praedest. et redemtione J. C. Gen. 700. J. J. Rambach. M. Luth. wahre Meinung von der allg. Gnade Gottes der allg. Kraft des Verdienstes Christi, der ew. Vorsehung u. s. w. Halle 727. — Nichts über Präd. in der A. C. und Apol.

**) Die praevisa fides ist demnach eine andere bei Luther und in den Meinungen des 9. Jahrh., wie in der Jesuitischen Lehre. Bei diesen ist es der in Einem mögliche Glaube, bei jenem der, den Gnadenwürkungen zufallende, Glaube. Wie bei der Lutherischen, u. A. de voc. omn. gent. 2, 9: qui veniunt, Dei auxilio diriguntur, qui non veniunt, sua pertinacia reluctantur. Vgl. Cyr. cat. I, 3. Herm. Past. 3, 8, 6. (Cur non omnes etc. Quia viderat mentes puras.)

***) Prädestinatianismus im Praedestinatus — Supralapsarier. — Milderungen der Calv. Lehre durch Amyraut (dasselbe voc. gent. I, 3 ff.?) u. die Brandenb. Conf.

unterschied sich in diesem Artikel nicht vom Calvinismus *): dagegen die jenem entgegengesetzte katholische, vornehmlich die jesuitische, als entschiedener auf Semipelagianismus gegründet, wenigstens den Formeln nach, nicht zu der Lutherischen passte. Allein unter diesen, den Jansenistischen, Streitigkeiten, verlor sich die dogmatische Sache ja immer mehr in äusserliche Dinge; und sie ist in diesen befangen geblieben.

Was oben zuletzt erwähnt wurde, dass die Inconsequenzen aller dieser Parteilehren, welche die absolute sittliche Untüchtigkeit der menschlichen Natur behaupten, und doch die unbedingte Bestimmung Einiger zur Seligkeit, Anderer zur Verdammniss leugnen, auf die Nothwendigkeit einer tieferen Verbesserung im Dogma hingedeutet haben: dieses hat Schleiermacher **) neuerlich hervorgehoben. Um einige, philosophisch oder historisch, verfehlte Versuche, diese Lehre darzustellen oder auch zu vertheidigen, zu übergehen; bemerken wir nur noch, dass diejenigen entschieden Recht haben ***), welche keine biblische

*) So wird auch der Jansenismus von seinen Gegnern immer mit Calvinismus, aber auch mit Wiklif's, Bradw. u. A. Meinung zusammengestellt: Argentr. I. 323 ff. Und die Vertheidigung von Seiten der Jans. beruhte immer auf Inconsequenzen und Entstellungen des Anderen. — Vgl. J. le Clerc mémm. pour servir à l'hist. des controverses dans l'église Romaine sur la prédestin. et sur la grace: Bibl. univ. et hist. XIV. 211 ff. Grégoire: neue Pelagg., Sect. rel. II. 27 ff.

**) Ueber die Lehre von der Erwählung: th. Zeitschr. I. 1819, und die bekannten Streitschriften. Doch vgl. dort S. 16 f.

***) Daraus ist auch die Angabe zu beurtheilen, dass die Luth. Prädest.lehre auf Rationalismus beruht habe. G.

Begründung der Augustinischen Lehre anerkennen, und welche annehmen, dass es nicht im Sinne der Apostel gelegen habe, das ewige Verderben an die, von Gott frei beschlossene, Ausschliessung eines Theiles der Menschheit von der christlichen Gesellschaft zu knüpfen, und die Lehre der Apostel hierfür sogar eine gewisse Würdigkeit angenommen habe, nämlich (wie dieses die Lutherische Ansicht richtig aufgefasst hat) ein Nichtwiderstreben, ein frommes Hingeben an Gott, an seinen Willen und seine Kraft.

Doch die kirchliche Anthropologie steht überall im engsten Zusammenhange mit den Gedanken und Principien des 3. Abschnittes: theils, insofern sie die Grundlage dessen enthält, was dieser von Verbesserung und von Vollendung der Menschheit darstellt, theils sofern sie in der Person Jesu, auch den kirchlichen Grundsätzen gemäss, die Menschheit in ihrer Reinheit und Vollkommenheit findet und anerkennt.

Dritter Abschnitt.

Von der Erlösung.

56.

Die Lehre von der Erlösung der Menschen wird nach jeder Auffassung und nach allen kirchlichen Systemen am angemessensten in die Christologie, Soteriologie

F. Fritzsche doctr. eccl. nostrae de praedest., a rationalismo alienissima et scripturae S. convenientissima. L. 817. Löffler u. A.

und Eschatologie (die Lehren von der Thatsache der Erlösung, von der Verbesserung und von der Vollendung der Menschheit), die erste in die Lehre von Person und Werk Christi, abgetheilt.

Erster Artikel.

Von Christus.

57.

Wie die heilige Schrift es dargestellt hatte, so nahm die älteste Kirche einfachgläubig die Gedanken auf: dass sich in der Person Christi göttliches und menschliches Wesen vereinigt haben: ohne die Möglichkeit und die Art dieser Vereinigung tiefer und genauer erforschen zu wollen [1]. Durchaus nur stand das überall fest: dass jene menschliche Natur wahrhaft [2], und dass jene Vereinigung innig und bleibend gewesen sei [3]).

1. Die Grundlage des Glaubens an den Theanthropen *), (es ist zweifelhaft, ob Origenes gerade zuerst den Namen gebraucht habe, und ob

*) Eine Incarnation ausser der in Christus, nimmt Method. (Symp. 79) für die Parallele des ersten und zweiten Adam's, in Adam an (τὴν σοφίαν τῷ πρωτοπλάστῳ κερασθεῖσαν ἐνανθρωπηκέναι). Die Clem. Homilie'n stellten einen anderen, mythischen Parallelismus zwischen Adam und Christus auf: (ein anderer war der kirchliche, eigenthümlich im Socinianismus aufgeführt).

derselbe nicht aus der alexandrinischen, ursprünglich auch wohl der nichtchristlichen, Sprache entlehnt worden sei?) und das, was man eigentlich damit sagen wollte, war in der ersten Kirche nicht die Vereinigung beider Naturen, sondern nur das würkliche Vorhandensein eines göttlichen Wesens in der Person Christi, wie sie menschlich erschienen sei. Um so weniger konnten also Fragen jener Art, über modus und status der Vereinigung, Statt haben *). Man verbinde hiermit die, allenthalben schon bisher nachgewiesene, dogmatische Unbestimmtheit jener Zeiten. Endlich bot es nicht einmal im jüdischen, und am allerwenigsten im heidnischen, Sprachgebrauche, irgend eine Schwierigkeit dar, Göttliches und Menschliches in Einem Wesen und Leben vereinigt darzustellen **). — Denen, welche die Gottheit in Christus für nichts Persönliches halten mochten, musste es am leichtesten werden, jene Vereinigung zu begreifen. Aber wir finden nicht, dass die Sabellianer des 3. Jahrhunderts jemals dieser Schwierigkeiten wegen jene ihre Meinung er-

*) Planck. obss. quaedam in primam doctrinae de naturis Christi historiam. (Gott. 787. 89) Comm. th. I. 141 ff.

**) Ἐπιδημίαι, ἐπιφανείαι u. s. w. θεῶν, Wetst. zu Jo. 1, 14 al. Wyttenb. ad Eunap. I. 559. Θεὸς ἐν ἀνθρώποις der Weise, Arist. Pol. 3, 9. Huet. quaestt. Alnet. 2, 13. — Incarnationen und Apotheosen: Hase Leben Jesu S. 11.

Die Incarnationen des alten Orients und die Allegorie'n der Neuplatoniker (Jamblich. V. Pyth. 19. u. A. von θεοκρασία und ἕνωσις), in denen sie von der Vereinigung der Weisen mit Gott in ihnen sprachen: gehören nicht näher hierher. Beide haben keinen Einfluss in der Kirche gehabt. Von jener zeigt sich nur Etwas im Manichäismus. (Aber Chalcid. 125: descensus Dei venerabilis ad humanae conservationis et rerum mortalium gratiam.)

griffen haben: sie wollten vielmehr, wie wir allenthalben gesehen haben, die Idee der Gottheit Christi neben der des Vaters, begreiflicher und unverfänglich machen; und liessen auch die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen erst mit der Taufe beginnen *).

Hat sich etwa Einer der philosophirenden Kirchenlehrer der ersten drei Jahrhunderte bestimmter auf diesen Gegenstand gerichtet, so hat er **) entweder die nachherige apollinaristische Meinung gefasst; und um so leichter, je weniger man die sinnliche Natur des Menschen, sogar den Leib für sich, als ein todtes Werkzeug zu denken gewohnt war, so dass also in der Annahme von diesem, als dem eigentl. Menschlichen in Jesu, keine Ableugnung seiner Menschheit zu liegen schien:

*) Epiph. 62, 5. 65, 8, redet freilich von der ἐνανθρώπησις gegen den Sabellianismus, als welcher nur eine Wohnung des Logos im Menschen angenommen habe. Auch der Patripassianismus war, wie oben gesagt wurde, eine kirchliche Consequenz aus dem Sabellianismus.

**) Nur Irenäus scheint tiefer, aber bis zu einer würklichen, wenn auch unklar gedachten, Vermischung des Göttlichen und Menschlichen in Christo, einzugehen. (Ob. 1029. Anders Martini, Gotth. Chr. 69. zu 5, 1. Frgmm. 347.) Er scheut das dividere Christum in jeder der vielen Bedd. (2, 16); auch in der, dass nicht jene Naturen sich ganz durchdrungen gehabt hätten. — Uebrigens war das θεὸς ἔπαθεν eine anerkannte Formel der alten Kirche (Routh. l. c. I. 138. — Clem. Rom. 1 Cor. 2), und leicht könnte hierbei Etwas aus dem Mysteriengebrauche der alten Welt (vgl. Firmicus err. prs. rel. 19 ff.) eingewürkt haben: wie Schelling es von der Schriftlehre selbst behauptete.

Die Alexandriner stellten wohl zuerst den Unterschied von ἀπάθεια und οἰκονομία in Jesu auf: wobei sich Clemens (coh. 8: σωτήριον δρᾶμα τῆς ἀνθρωπότητος ὑπεκρίνετο) **nicht so weit von gnostischen Meinungen entfernt.**

oder er hat die Menschheit in Jesu in einem gewissen vermittelten Zusammenhange mit der Gottheit in ihm gedacht; und dieses zwar entweder durch Logos und Geist, welcher jene geschaffen und geheiligt, oder durch die gottverwandte Menschenseele Jesu. In der That waren diese beiden Ansichten, einestheils eine Andeutung des Apollinarismus, anderentheils die Zusammenstellung des Glaubens an die Göttlichkeit Jesu und an seine Empfängniss durch den heil. Geist, und jenes Philosophem über die Seele Jesu *), die ältesten, welche, wenn schon nicht als dogmatische Meinungen, aber als Erläuterungen der Lehre vom Gottmenschen, in der Kirche hervortreten. Die Vorstellung von der übermenschlichen Erhabenheit der Seele Jesu erschien späterhin noch oft, aber gewöhnlich nur als eine Phantasie, als schwärmerische Verherrlichung Christi, auch nach seiner menschlichen Natur **).

2. Die Ueberzeugung, dass die menschliche Natur Jesu und ihr gesammtes Dasein wahrhaft gewesen sei; war in der Denkart des Urchristen-

*) Origenes (princc. 2, 6, 3) dachte die Seele Jesu in ihrer Praexistenz in Vereinigung mit dem Logos (ἀνάκρασις). Justinian (ad Menn.) nimmt daher ausdrücklich auch die Seele Christi nicht aus, indem er die Präexistenz der Seelen bestreitet. Augustin (Gen. ad lit. 10, 19 f.) liess diesen Gegenstand unentschieden.

**) Philosopheme über die Seele Jesu, als Vereinigungsglied zwischen Gottheit und Menschheit in Jesu: Hugo v. S. Victor (de sap. animae Christi) widerlegt von Wilh. de Mauritania (Bul. Hist. Un. Par. II. 64), Heinr. Morus, J. Carpov (de anima Christi hominis in se spectata. Ed. 2. Frcf. et L. 740. 4. (J. F. Bertram bescheid. Prüfung d. Meinung von d. Präex. — menschl. Seelen — Bremen 741. 8.)

thums nothwendig und sicher. Und hätte es jenen Menschen auch sonst gedenkbar scheinen können, dass sich in der Person Christi ein blosses Scheinbild dargestellt habe, und dass die Handlungen und die Werke, welche man für heilbringend achtete, von einem solchen hätten gewürkt werden können; so würde man durch das Fremdartige, Heidnische der Vorstellung und durch den Beifall, welchen sie bei den Gnostikern fand, von ihr abgeschreckt worden sein *).

Der Doketismus wurde schon von den Bestreitern der Gnostiker und von den KVV., als eine in der oben (S. 102 ff.) bezeichneten Art verschiedene, Erscheinung und Partei gefasst. Er fasst die drei Denkweisen in sich **): dass die menschliche Erscheinung Christi überhaupt ein Schein gewesen sei, indem weder das Himmlische sich mit dem Stoffe umkleiden könne, noch das Erlösungswerk sich mit dieser Abhängigkeit vom Sinnlichen vertrüge, — dass jene Menschlichkeit wenigstens nicht gewöhnlich-irdischer Art, und der Leib Jesu vom Himmel mit herabgebracht worden sei, — dass in den Leiden und Sterben Jesu nicht der wahre Christus vorhanden gewesen, sondern, den

*) Gnostiker und Manichäer (Eulog. ap. Phot. 230) waren daher aus diesen doketistischen Principien die frühesten Bestreiter der Lehre von zwei Naturen: gegen welche auch schon ein Theil der, späterhin kirchlichen, Formeln zuerst aufgestellt wurde. Daher kann das δύο οὐσίαι vielleicht von Melito würklich gegen die Gnostiker gebraucht worden sein (περὶ σαρκώσεως Χρ. b. Anastas. hodeg. 13. 259 f. Gretser.)

**) Novat. trin. 10: 2 Arten von Doketen: Christum, qui in imagine fuit, et non in veritate — qui aethereum s. sideream voluit carnem. Aber wie oben, werden drei verschiedene gnostische Meinungen auch von Irenäus 3, 16. neben einander gestellt.

Juden wohlverdient, eine Täuschung dargeboten worden sei.

Oft ist die zweite von diesen Ansichten in der Kirche wiedergekehrt *): auch meistens nur, um die Person Jesu zu verherrlichen; seltener im Gefolge jenes alten Wahnes von dem Verderben, welches in allem Materiellen inneläge. Indessen ist diese Meinung auch als Allegorie hervorgetreten, wie in der Lehre von Jakob Böhm. Denn in dieser bedeutet der Leib Christi den Menschengeist; und es ist also bei diesem anscheinenden Doketismus nur von der himmlischen Abstammung und Gottverwandtschaft der menschlichen Seele die Rede **).

Uneigentlich wurden im kirchlichen Sprachgebrauche der Name des Doketismus und die übrigen Bezeichnungen (Gnosticismus und Manichäismus) auch auf die Vorstellungen übergetragen, sowohl, welche die menschl. Natur Jesu für keine vollständige achteten (Apollinarismus), als, welche dieselbe durch ihre Vereinigung mit der Gottheit wesentlich, substantiell verändert glaubten (Eutychismus).

3. Auch davon war die kirchliche Meinung immer überzeugt, dass die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus, innig und bleibend gewesen sei. Denn man meinte, in der Person des Erlösers seit seiner Menschwerdung nur den Theanthropen annehmen zu müssen; wenn man gleich für sein irdisches Leben vornehmlich das Göttliche festhielt, wie für sein himmlisches seine Menschheit. Auf diese Gedan-

*) Auch im späteren Manichäismus: Phot. 1, 7 (Wolf. anecdd. I. p. 21 f.).

**) Colberg. Pl. herm. Chr. II. 278 ff. —

ken beziehen sich auch die, von Altersher herrschenden, Formeln und Bilder, welche jene Vereinigung als Vermischung (κρᾶσις, τροπή) und in derselben Alles gleichsam göttlich gemacht (θεανδρικὴ ἐνέργεια Di. Ar. ep. 4) dargestellt haben *).

58.

Seit dem Arianismus und Apollinarismus bereiteten sich bestimmtere Lehren über jene Vereinigung vor: und, nachdem die Kirche die beiden Gedanken von der göttlichen und menschlichen Natur festgestellt hatte, war es natürlich, dass sie jene Fragen zu genauerer Erörterung vornahm [1]). Wie viele Misdeutungen nun auch in die Nestorianischen und Eutychianischen Streitigkeiten eingeflossen sind, und durch welche menschliche Irrungen sie auch hindurchgingen: die Entscheidung von Chalcedon war doch diejenige, welche sich aus den einmal angenommenen Grundbegriffen nothwendig ergab, und welcher denn auch die spätere Kirchenlehre Nichts hinzuzusetzen vermochte [2]).

1. Auch unter den Streitigkeiten, in welchen sich die wüste und verderbliche zwischen dem Nestorianismus, Eutychianismus und der Kirchen-

*) Jene Worte: Tertull. apol. 21. und, wie bei allen griech. VV., auch noch nach Chalc., so auch bei Augustin u. selbst bei Leo — Segaar. z. *Clem. q. d. s.* 324. (Valck. z. Eurip. Hippol. 191): ausführl. Salig anzuf. B. c. 20. 21. Oudin. Comm. I. 603. Vgl. Assem. Bibl. I. 80 ff.

lehre vorbereiteten, in der Arianischen und Apollinaristischen (über das wahrhaft Göttliche und das vollkommen Menschliche in Jesu), deuteten schon manche Fragen und Aussprüche auf diesen Gegenstand hin, die Vereinigung der beiden Naturen *). Nestorius war weder Sabellianer, noch widersprach er irgend der höheren Idee von Christus; seine Lehre war ganz die, welche sich schon in den eben vergangenen Zeiten ausgesprochen hatte; auch seine, wenn schon Antiochenischen, Formeln hatten nichts Auffallenderes. Aber Cyrill sprach sich, wenn er bestimmter redete, für eine solche Verbindung der Gottheit und Menschheit aus, in welcher diese entweder aufgelöst, oder zu einer neuen, gottmenschlichen Art und Form verändert worden wäre. Und diese Denkart lag, wie die allg. Geschichte schon erwähnte, wenn auch nicht

*) Wiewohl Apollinaris eine Vertauschung der Formeln für das Göttliche und Menschliche in Christo (ἀντιμεθίστασις) zugab: oben 276 — also weder die beiden Naturen für absolut getrennt achtete, noch mit Einigen seiner Jünger eutychianisch gesinnt war. — Κυριακὸς ἄνθρωπος — dagegen Aug. retr. 1, 19.

Die späteren kirchlichen Begriffe von Einheit und Gemeinschaft der beiden Naturen, finden sich schon ganz (aber auch mit derselben Unbestimmtheit in einem Hauptpuncte) beim Gregor von Naz. (doch vgl. Ullmann a. B. 396 ff.), von Nyssa (Semler z. Baumg. Pol. III. 180), Athanasius. Die Sammlung von Zeugnissen an der Conc. F. 839 ff. Rech.: vergl. M. Chemnit. de duabus in Chr. naturis 570. L. Danaeus examen M. Chemnitii de duabus naturis — Gen. 581. 8.

Von denjenigen Stellen, welche die Theilnahme des Menschlichen am Göttlichen aussprechen, sind die von der Verklärung der Menschheit (auch der Körperlichkeit) nach der Auferstehung (s. unten von den Zuständen Chr.) noch zu unterscheiden. Aber auch die Erklärungen von der Erhabenheit der menschlichen Natur Chr. schon an sich (der ἀπαρχή unserer Natur noch b. Jo. Dam.)

dem Idee'nkreise der damaligen, besonders der Alexandrinischen, Lehrer, doch ihrem Sprachgebrauche nahe, wie sich dieser aus dem Heidenthum durch den Platonismus entwickelt hatte *). Doch mochte Cyrill diese Aneignung nicht Wort haben; und, wie es dort ebenfalls schon ausgeführt wurde, in den Hauptgedanken stimmten die beiden ursprünglichen Parteien, von Nestorius und Cyrill, würklich überein, während sie beide einige Puncte, in denen sich eine tieferliegende Differenz der Sprache und Meinung in der Kirche hätte darlegen können, absichtlich an der Seite liessen. Aber jene Hauptgedanken waren es gerade auch, welche man zu Chalcedon festsetzte **).

Von den, schon aufgeführten, Formeln entkleidet, sind es denn diese: die göttliche und die menschliche ***) Natur in Christus habe sich in

*) Hierher gehören jene Formeln von der Gottmenschlichkeit und der Vermischung: Alexandrinische (nicht Eutychianische) Meinungen und verschiedene, sind es z. B. auch, welche Isidorus Pelus. oft bestreitet: 1, 419. 496 — 102 — 323 — 405. (Vgl. Niemeyer. Is. Pel. 21 ff.) — Aber die Verwandlung der Gottheit in die Menschheit war arianisch.

H. Noris ob. erw. diss. hist. de uno ex trin. passo — C. A. Salig. de Eutychianismo ante Eutychen. Wolfb. 723. 4. Lequien. Diss. Dam. 2: de quibusdam auctoritatibus, quibus Eutyches aliique haeresin suam tuebantur.

Beron (Monophysit, erst Doket, des 2. Jahrh.?) Hippolyt. Fabr. Opp. I. 225 ff.

**) Jo. Damascenus — Theodor. Rhaetensis adv. haereses, quibus hypostatica duarum in Chr. naturarum unio oppugnata est. Gr. et L. ed. Th. Beza. Gen. 576.

Tho. Aq. Summ. 3, 2, 6. Nestorianismus: accidentaliter unitae naturae: secundum inhabitationem — per unitatem affectus — sec. operationem — dignitatem — aequivocationem.

***) Ὁμοούσιος ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα — bereits Conc. Eph., Mansi VII. 115: aber schon im 3. Jahrh. gangbar.

der Menschwerdung (deren Princip in jene gesetzt wurde) auf solche Weise (und ohne einer Vermittelung zu bedürfen, wie das Alterthum sie vornehmlich in der Seele Jesu gedacht hatte und fortwährend noch Manche dachten, wie Greg. Naz.) vereinigt, dass sie fortan immer miteinander gewürkt, und eine Natur von der anderen die, dieser gebührenden, Prädicate angenommen hätten.

Aber wieder blieb hiermit wenigstens jener Eine Punct unbestimmt, ob sich dieses auch auf das menschlich Niedrige und Leidende beziehen könne *)? — und, wenn daher auch nicht andere, äusserliche Ursachen den Streit im Leben erhalten hätten, so würde er schon durch diese Unbestimmtheit immer von Neuem angeregt worden sein. Die Monophysiten, zugleich Gegner des Nestorius und des Eutyches, hatten noch überdiess immerfort mit der Zweideutigkeit der Worte, vorn. des φύσις, zu kämpfen (Wesen oder Bestehen) **). Die würklichen Monophysiten konnten sich (und auch dieses ist schon bei der allgemeinen Darstellung zum Grunde gelegt worden) entweder mehr auf eine Erhöhung des Menschlichen, oder auf eine Vermischung Beider, richten: und un-

*) Als dogmatischer Grundsatz konnte es dabei immer angenommen werden, was Theodoretus (zu Röm. 5, 11) sagt: δῆλον οἶμαι καὶ τοῖς ἄγαν αἱρετικοῖς, περὶ ποίαν φύσιν τὸ πάθος γεγένηται. Vgl. zu dem χάριτι und χωρίς Ebr. 2, 9. Wetst. und Henke de Cod. Uffenbach. (Helmst. 800) XIV f.

**) Das Zweite auch im Athanasianischen und Cyrillischen μία φύσις σεσαρκωμένη. (Athan. π. σαρκώσ. θ. λόγου, u. über s. Aechtheit: Salig a. O. 112 ff. u. Möhler II. 280).

Die ungenaue Sprache des Hilarius (trin. 9, 3: ex unitis naturis naturae utriusque res eadem est —) erhielt wieder im MA. durch den Realismus Bedeutung. — Der Brief des Julius, Mansi II. 1191 ff. vgl. Salig 156 ff.

zählige Schulfragen und Meinungen würkten ja in den Lauf des Streites ausserdem noch ein.

2. Ausser den Controversen, welche durch Vereinigungsversuche hervorgerufen wurden (der monotheletischen), gehörten noch auf dieses Gebiet die adoptianische (denn der Adoptianismus, streng genommen, wäre dasselbe mit dem gewesen, was man im Nestorianismus fand *): nämlich die Lehre, dass die Menschheit Christi weder an Kraft, noch an Würde der Gottheit Theil genommen habe und Theil nähme) und die sogenannte nihilianistische in der Scholastik **). Wiewohl diese etwas ganz Dunkles blieb: eigentlich hatte der Nihilianismus nur das Altkirchliche aussprechen wollen, dass die Menschheit Jesu durch die göttliche Natur angenommen worden sei und in ihr bestünde. Denn, wie einige Bilder, deren sich die Kirche hier von Altersher gern bediente ***), so waren auch gewisse Formeln dazu bestimmt,

*) Oben 378 ff. (Dort auch von der Vieldeutigkeit des adoptari in der altkirchl. Christologie.) Ueber Leporius Meinungen ob. 322: er gebrauchte auch das Wort, adoptivus Dei filius. (Doch s. Neander KG. II. 3. 1250.)

**) Petrus Lomb. (3 d. 10) u. Peter v. Poitiers wurden dessen beschuldigt: die Meinung von Alexander III. 1179 im Lat. Conc. verworfen.

Jo. Cornub. quod Christus sit aliquis homo: Mart. thes. V. 1655 ff. J. A. Cramer von der Ketzerei des Nihilianismus: Bossu. VII. 1 ff. Auch Alexander von Hales will die menschliche Natur Jesu keine Person, nur ein Individuum nennen. Man dachte in jenem Nihilianismus auch noch daran, dass der Mensch Jesus immer an der Stelle der ganzen Menschheit, nicht nur menschl. Individuum, gewesen sei.

***) Vorn. das Bild von Leib und Seele im Menschen; b. Augustin gewöhnlichst: vgl. Cyrill. 2. Br. ad. Succ., Opp. V. 2. 143.

dem mysteriösen Dogma nachzuhelfen und es der Einsicht näher zu bringen, ob sie gleich die Schwierigkeiten nicht auflösten; vor Allem die Formeln, dass das eigentliche Princip und die wahre Persönlichkeit in der göttlichen Natur läge *).

Die spätere Kirchenlehre vermochte zu dem, zu Chalcedon bestimmten, Dogma Nichts hinzuzusetzen. Aber das Abendland scheint auch würklich eine gewisse Scheu getragen zu haben, diese Glaubenslehre in weitere Erwägung zu ziehen: und es wurde auch obendrein das Interesse für dieselbe in das herrschende für die Trinität aufgelöst. Die Scholastik wenigstens hat sich mit diesem Dogma ungewöhnlich wenig beschäftigt **). Nur scheint sich in den Systemen des Mittelalters eine grössere Bedenklichkeit in Beziehung auf den Eutychianismus, als auf den Nestorianismus, zu zeigen; und man stellte daher die Gemeinsamkeit beider Naturen, welche man entschieden annahm, immer mehr von der Seite dar, dass die menschliche durch die Gottheit verherrlicht und gestärkt worden sei, als von der, dass die göttliche in das Leben und die Geschicke des Menschen hineingezogen worden sei. Den Unterschied vom Abstractum und Concretum wendete die Scholastik

*) Schon Hippol. c. Noet. 15: ἐν λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχει ἡ σάρξ —.

**) Albert. M. Compend. th. 4, 7: 3 Meinungen haben über die Incarnation bestanden: filius Dei assumsit hominem — ass. humanam naturam — hominem ut vestem. Von diesen die erste: non sustinetur nisi per expositionem — die letzte ist häretisch — die zweite ist anerkannt. Aus ihr dann die commun. idd. gefolgert.

Geroch de gloria filii Dei (1160 verurtheilt): Cramer a. O. 43 ff.

noch nicht auf diesen Artikel an)*): es geschahe dieses auch eigentlich nur (unter den Lutherischen Theologen), um eine Hinwendung zum Eutychianismus, die Ansicht nämlich, dass die h. Schrift auch die Naturen Christi miteinander vertausche, mit einer scheinbar wissenschaftlichen Formel zu verdecken.

Der Thomismus und Scotismus schienen in ihrer Differenz in Beziehung auf das Erlösungswerk, auch eine verschiedene Ansicht von der Verbindung der beiden Naturen in Christo zu hegen. Denn Thomas liess das menschliche Verdienst Christi Mehr gelten, als Scotus. Allerdings hat sich Scotus auch hier von seinem Rationalismus leiten lassen: und theils in der Art, dass er das Göttliche in Jesu selbst der Menschheit näher stellte, theils in der, dass er die Verbindung beider Naturen weiter aus einander hielt. Uebrigens kann hierbei auch der Schulunterschied der beiden Parteien in Hinsicht auf Art und Grad des Realismus, von Bedeutung gewesen sein. Der Thomismus musste, seinem Realismus gemäss die, die ganze Person nach der allgemeinen Kirchenlehre umfassende, Natur, die göttliche, durchaus bedeutender auffassen, als der Scotismus, welcher seine realistische Ansicht gar nicht wohl hier anwenden konnte. —

Die Anwendungen und Deutungen der chalcedonischen Formeln unter den Lutherischen Theologen, können, sammt Anlass und Folgen, der Glaubenslehre selbst überlassen bleiben. Das Lutherische System ist mit Recht gleicherweise von

*) Dem Sinne nach freilich (Deus — deitas) hat sie schon Nestorius (Serm. 2. 5 and.).

der Römischkatholischen und der Calvinischen Partei getadelt und verworfen worden. Indem es in den Artikel eine, aber nur scheinbare, Spitzfindigkeit einführte, indem es ferner in allen seinen Grundbegriffen schwankte (Gemeinsamkeit, Mittheilung, Vertauschung in dem Sprachgebrauche der heil. Schrift und Verstattung derselben für den Sprachgebrauch der Kirche): wurde es zu gleicher Zeit inconsequent und eutychianisch *); beides obendrein völlig unnöthigerweise. Inconsequent: indem es eine Mittheilung auch der ruhenden Eigenschaften des Göttlichen an den Menschen Jesus gestattete: eutychianisch, indem es auch die menschliche Natur durch die Vereinigung mit der Gottheit gehoben, verherrlicht werden liess. Aber der Artikel blieb dann ein trauriger Beleg von jenem Sinken, zu welchem es mit unserer Kirche und ihrer Lehre kam, seitdem der wahrhafte Geist der Reformation von ihr gewichen war. So ganz ohne den evangelischen Sinn, war sie doch weder verstandeskräftig genug, um scholastisch sein zu können, noch alterthümlich-gläubig genug, um sich lediglich an die traditionelle Lehre und ihre Formeln halten zu wollen: und sie verstrickte sich immer tiefer in unerquickliche Fragen und rohe Streitigkeiten, welche der gesammten, guten Sache Gefahr drohten **). Die dogmatischen Erörterungen und Milderungen des Artikels waren ganz unbedeutend.

*) Ganz natürlich hiess die Verwerfung der lutherischen Communications-Lehre, Nestorianismus. L. F. Wolfhardt praess. Galov.: Nestorianismus antiquus et novus ex antiquitate ecclesiast. erutus. Vit. 681. (Walch. Ketzerg. V. 911). Vgl. Ge. Calixt. de persona Christi — progrr. et diss. fasciculus ed. U. Calixt. II. 683. 4.

**) Eutychianismus (Ricci Memm. I. 60 steht Nestoria-

59.

Der Artikel, welcher in der protestantischen Lehre mit dem von der Person Christi und der Vereinigung der beiden Naturen in derselben, wesentlich zusammenhängt: der von den Zuständen Christi, hatte in der Glaubenslehre der alten Kirche bis auf die Reformation, noch keine besondere Stelle. Man fasste die Begriffe von Erhöhung und Erniedrigung Christi immer noch mehr äusserlich, wie es die Schrift selbst gethan hatte, oder von der Menschwerdung selbst [1]). Die einzelnen Acte der beiden Zustände, welche das protestantische System aufführt, standen in den alten Kirchenlehren insgesammt in gewissen Beziehungen auf das Erlösungswerk [2]).

1. Der Artikel von den beiden Zuständen Christi hat, wie hier angedeutet worden, als Schrift- und Kirchenlehre eine dreifache Stellung und Ausbildung erhalten. In der h. Schrift selbst ist er so einfach als natürlich: er stellt den Wechsel des Geschickes Jesu dar: und, wie er sich in das Trübe gern gefügt, dem Niedrigen sich gern unterzogen habe, wie aber das höhere und selige Leben ihn für seine bescheidene, milde, und doch so sichere und so starke Tugend belohnt. Die ältere Kirchenlehre stellt diese Zustände mehr in Zusammenhang mit dem Erlösungswerke; die protestantische fasst

nismus), auch Fetischismus, den jesuitischen Cordicoles und ähnlicher Sinn- und Glaubenslosigkeit vorgeworfen.

sie mehr in dem mit der Lehre von der persönlichen Vereinigung auf. Uebrigens scheint sich der Sprachgebrauch der beiden Kirchen von Altersher darin unterschieden zu haben, dass die Lateiner die Worte, Erhöhung und Erniedrigung, im Sinne wie unsere Dogmatik von den Geschicken, welche Christus nach seiner Menschwerdung durchgangen sei, die Griechen von dieser Menschwerdung selbst *), gebrauchten. Ohne dass jedoch durch diesen griechischen Gebrauch der beiden Worte eine besondere dogmatische Meinung begründet oder erleichtert worden wäre: wie es wohl hätte geschehen können.

Wenigstens von der Ansicht, welche die anerkannte der Lutherischen Kirche wurde, findet sich keine Spur in der gesammten älteren Zeit: dass durch die Menschwerdung oder durch die, auf sie gefolgten, Geschicke, der Gebrauch der göttlichen Eigenschaften völlig aufgehört hatte. Die alte Zeit, noch nicht so streng in ihren Formeln umschlossen, würde gar wohl den Widerspruch wahrgenommen haben, in welchem diese Vorstellung mit der anerkannten von der Mittheilung des Göttlichen an die Menschheit Jesu gestanden haben würde **).

*) Δόξα der menschlichen, κένωσις der göttlichen Natur in der Menschwerdung. (Greg. or. 31 al.) Vgl. Suicer. v. κενόω — aber dieser selbst vermischt die Erniedrigung und die Incarnation. — Eigenthüml. Hilarius von der exinanitio: Trin. 11, 48. 12, 6.

**) Auch die Vorstellung Einzelner, dass das Fleisch Jesu menschliche Schwachheit in sich gehabt und Jesus bisweilen κατὰ σάρκα gesprochen und gehandelt habe, galt nicht als orthodox.

Etwas Anderes war die οἰκονομία Jesu bei den Alexandrinern und sonst in der alten Kirchenlehre: denn sie ging immer nur einzelne Handlungen und Momente in seinem

2. Die meisten, in der Kirchenlehre sogenannten Acte, oder Momente von den Zuständen Christi kommen noch in dem Folgenden in Betracht. Von zweien nur ist hier besonders zu sprechen; von dem Ersteren ist es indessen kirchlich zweifelhaft, ob es gerade unter diese Acte zu rechnen sei *). Wir meinen die wunderbare Empfängniss und das Hinabsteigen Christi zum Schattenreiche.

Von jenem Dogma ist schon früher Zweierlei bemerkt worden: dass es oft wie an der Stelle der Gottheit Chr. gedacht und angenommen worden sei, als ein anderes θεῖον in seinem menschlichen Dasein **); und dass die Bezeichnungen, λόγος und πνεῦμα, hierbei von Anfang an mit einander vertauscht wurden ***). Es ist aber schon an mehren Stellen bemerkt worden, oder es verdient keine weitere Darstellung, wie die kirchliche Meinung diesen Glaubensartikel erweitert und mythisch ausgebildet habe. Vorzüglich in den, in der Grund-

Leben an. Verschiedene Ansichten der KVV. von Marc. 13, 32. (Eulogius Phot. 230. Wetst., Köcher zu d. St. und Gratz zu Matth. II. 497).

*) Nicht nur in der Schuldogmatik war es zweifelhaft, sondern die gesammte Kirchenlehre hat sich über den Moment der Incarnation niemals vereinigt.

**) Ein anderes, minder materielles, Surrogat des Glaubens an die Gottheit Christi fanden wir in der Idee von der Vereinigung des Logos mit Jesu in der Taufe.

***) Aus dieser Vertauschung von Logos (Sermo: Juvenc. 1, 70: at tibi mox puerum casto sermone jubebit — gigni) und Pneuma in diesem Art., auch in der lat. Kirche, ist auch ursprünglich die gangbare kirchliche Darstellung, quae per aures concepisti — entstanden. Asseman. Bibl. 1, 91. Adelung ob. erw. üb. die Korssun'schen Thüren S. 12 — Kiesewetter Reisen (Berl. 816) II. 270.

lage uralten, Dogmen von der wunderbaren Geburt Jesu („intemerata") und von der Jungfrauschaft der Maria. Und wiewohl die Protestanten jene kirchliche Glaubenslehre immer nur (und dieses in zwiefacher Beziehung) im Zusammenhange mit dem Erlösungswerke fassten, ohne also zu mythischen Vorstellungen veranlasst zu sein; haben sie sich doch in ihren Formeln und kirchlicher Sprache nicht weit von diesen Vorstellungen entfernt gehalten.

Uebrigens fällt die neuere Beurtheilung und die Behandlung jenes Dogma von der Empfängniss durch den heil. Geist, ganz unter die Principien, von welchen die neuere Theologie überhaupt beherrscht worden ist. Es wurde zuerst populärphilosophisch, dann auch exegetisch, angegriffen: und bald nur exegetisch, bald auch dogmatisch, oder auch wohl ästhetisch, vertheidigt. Bis die lautere und sichere Forschung in der biblischen Theologie den Beweis geführt hat, dass dieses Dogma auch in der h. Schrift und im ganzen Urchristenthum keineswegs als Glaubensartikel hervorgetreten sei, sondern als eine der idealen Darstellungen, welche man auch bei dem Menschlichen in Jesu anwendete, und in welcher man selbst über die Davidische Abstammung (als das Höchste des jüdischen Messianismus) hinausging; und dass es nicht einmal zu dem eigentlichen Inhalte des εὐαγγέλιον gehört habe.

Höchst merkwürdig und von vielen Seiten anziehend ist die Geschichte des Dogma von der sogen. Höllenfahrt: wenn man auch ihm selbst mit gesunderen Ansichten keine bedeutendere Seite mehr abgewinnen mag *). Wir meinen, dass der

*) J. Augustin. Dietelmaier, hist. dogmatis de descensu

allgemeine Sinn desselben vom Anfange an in der Kirche gegolten (Eus. 1, 13); und sich selbst unabhängig von den hierher gehörigen Schriftstellen geltend gemacht habe. Denn, wie die Denkart und die Bildersprache der ersten christlichen Zeiten war, musste es eine Phantasie oder ein Philosophem über die Zeit geben, in welcher der Leib Jesu in der Gruft gelegen hatte, und seine Seele, wie man damals noch zu reden pflegte, im Todtenreiche gewesen war. Nur blieb es eben ein ganz freier, auch kirchlich wenig bedeutender Gegenstand, da man sich vorzugsweise auf Tod und Auferstehung Jesu richtete *): ja er blieb der kirchlichen Poesie überlassen **). Nur die Gnostiker legten, nach ihrer mehr heid-

Chr. ad inferos. Ed. 2. Altorf. 762. Pott. exc. 3 ad epp. II. cath. 289 ff. Jo. Clausen. dogmatis de descensu C. ad i. historia bibl. atque eccles. Havn. 8. Augusti ad Euseb. Emes. 155 ff. (Denkwdd. a. d. chr. Arch. II. 168 ff.) Münter ad Firm. 92 f.

*) Oft hat man Stellen, welche sich auf die Erfolge von Tod und Auferstehung bezogen, fälschlich auf dieses Hinabsteigen in das SchR. und dessen Verdienst bezogen. So Eus. D. E. 4, 12.

**) Prudent. cath. 3, 199. 9, 70. 94. Anthol. Pal. I. p. 33. Triumphus Christi heroicus an Arevali Ausgabe des Juvencus. Synes. h. 9. Es gehören in dieselbe Classe altkirchlicher Darstellungen manche dichterische von Jesu eigener Auferstehung u. von der anderer Menschen (wie des Lazarus beim Nonnus). Dazu die von der Predigt der Apostel beim Hermas, 3, 9, 16, von der Joh. des Täufers (Hippol. antichr. 45. Euseb. Emes. 1. Rede b. Augusti: vgl. Anm. 125.) An die Dichter schlossen sich die Homileten an: wie Euseb. 3. Rede: (Epiph.?) Rede εἰς τ. θεόσωμον ταφήν Opp. II. 259 ff. Col.

Die Apokryphen über den desc. ad inf.: Oracc. Sib. 8. 743. Evang. Nikodemi 18 ff. (Birch. auctar. 115 ff.) und Acta Thomae 10 p. 20 Thil. (Testt. 12 patr. 654 Fabr.).

nischen Denkart und in ihrer dichterischen Sprache, Mehr in das Dogma *).

Als kirchliche Formel, ohne weitere Reflexion über ihren Inhalt, also über das, was Christus im Todtenreiche gethan habe, wechselte (vgl. Rufinus) die *κατάβασις εἰς ᾅδου* mit der *ταφή* ab, oder es wurde Beides neben einander gestellt. Es ist geschichtlich ausgemacht, dass der Streit mit den Apollinaristen eine grössere Wichtigkeit auf den Artikel legen gelehrt habe **). Aber überhaupt begann ja im 4. Jahrh. die dogmatische Zeit der Kirche: wie hätte sie nicht auch jenes unklare Dogma ergreifen sollen? ***) Doch die Vorstellungen des Urchristenthums waren schon zu sehr in den Hintergrund getreten, und sie versanken immer mehr: auf der anderen Seite schwebte die ganze Vorstellung

*) Marcion insbesondere gebrauchte es zu Gunsten der Heiden. Aber auf der anderen Seite wurde die *κατάβασις εἰς Α.* auch gegen die Gnostiker (ihre Ansprüche an himmlische Verklärung sogleich nach dem Tode) festgehalten: Iren. 5, 31. Tert. an. 55. (Bingh. Orr. IV. 79). — Secte der Hadekertiten Philastr. 121. Aug. haer. 79. Umgekehrte Häresis b. Isid. Origg. 8, 5.

**) Epiph. 77, 8. Ancor. Philastr. 40.

***) Dass die Synode von Rimini (Socr. 2, 37) u. spätere arianische Versammlungen (ebds. 41) die Formel betonte (*ἀποθανόντα*) *καὶ εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα καὶ τὰ ἐκεῖσε οἰκονομήσαντα* — darin liegt also kein Zusammenhang des Dogma mit einer Art vom Arianismus: es lag eben im Sinne der Zeit, auch über diesen Glaubenspunct Etwas festzustellen. Gegen den Apollinarismus philosophirt Athanasius darüber c. Apoll. 1, 5, indem er die Erfolge Christi unterscheidet *ἐπὶ γῆς, ἐπὶ ξύλου, ἐν τῷ τάφῳ, ἐν τῷ ᾅδῃ*. (*Παντὶ τόπῳ ἐπιβὰς, ἵνα τοῦ σύμπαντος ἀνθρώπου τὴν σωτηρίαν κατεργάσηται.*)

Doch ist es zweifelhaft, ob Apollinaris selbst die HF. geleugnet habe? Neander KG. II. 2. 923.

von jener Höllenfahrt und das Bild vom Hades selbst, so unbestimmt vor den Gedanken der Menschen, und die Beziehungen konnten für eine Lehre dieser Art so verschieden aufgefasst werden, dass wir die grosse Meinungsverschiedenheit darüber und unter dieser immer die stete Unbestimmtheit des Dogma ganz natürlich finden müssen *).

Diese Meinungen lassen sich vornehmlich in dreifacher Beziehung auffassen: auf das Werk, welches Jesus dort gethan, auf den Ort, endlich auf das Subject, als welches, und die Eigenschaft, in welcher Jesus gewürkt habe. Gewöhnlich würkten diese drei Momente in einander ein.

In der ersten bemerken wir, dass die ursprünglichste Meinung, die dass Jesus als Lehrer im Todtenreiche gewürkt habe, allmälig fast ganz vergangen war; man suchte etwas Höheres, Glänzenderes in jener Würkung. Anfangs nun, und in der griechischen Kirche immerfort, dachte man dann an einen Siegesact oder einen Triumphzug unter den Todten **): auch dieses lag noch den biblischen Begriffen näher. Endlich aber fand man in diesem Ereignisse auch einen Theil des Erlösungswerkes: und dieses zwiefach verschieden, je nachdem man die Vorstellung vom Schattenreiche deutete.

Denn hatte man in den ersten vier Jahrhh.

*) Augustin. ep. (99) 164: Quis — negaverit fuisse apud inferos Christum: tantum de sensu et explicandi modo litigatur. — Anselm. de proc. Sp. S. 22. (Dominum ad infernum descendisse, pariter et nos et Graeci credimus.)

**) Die Differenz (b. Greg. Naz. or. 42 als μυστ. erwähnt): ob Alle oder nur die Gläubigen gerettet? wird von Dietelm. a. O. 117, zwischen die griech. und lat. K. vertheilt. Es findet sich dieselbe auch würklich schon b. Tert. und Clem. Al.

(und merkwürdigerweise fast nur in diesem Artikel) hierbei noch das alterthümliche Bild vom allgemeinen Sitze der Abgeschiedenen festgehalten, als in welchen auch Jesus ganz in menschlicher Art übergegangen sei; so deutete man späterhin den Ort, das ᾅδου, auf dreifache Weise: von dem Sitze des Satan, von dem Orte der Unseligen, von einem Zwischenorte zwischen Seligkeit und Qual. Diesem gemäss war jenes Hinabsteigen entweder, wie schon erwähnt, ein Siegesact oder Triumph: oder eine Theilnahme an den Strafen der Verdammten, oder ein Hinwegführen aus den Zwischenräumen, in denen die Seelen weder selig noch unselig sein sollten *).

Endlich aber führten sowohl diese Vorstellungen von der Sache, als der Umstand, dass man immer mehr die ursprüngliche, biblische Bedeutung der Lehre verlor, gemeinsam darauf hin, Christum, selbst in dieser Würksamkeit, nicht blos wie von Altersher der menschlichen Seele nach, sondern als wie den Gottmenschen zu denken **). Damit konnte denn auch das leicht zusammenhängen, dass man den ganzen Act nicht mehr in den Zeitraum setzte, innerhalb dessen der Leib Jesu begraben gelegen

*) Augustin (der überhaupt die alterthümlichen Vorstellungen vom Schattenreiche entschiedner zurückwies) giebt es a. O. als Meinung fast der ganzen Kirche, dass Adam habe durch die HF. erlöst werden müssen. Allgemein Cyr. cat. 4, 11. ἵνα κἀκεῖθεν λυτρώσηται τοὺς δικαίους.

**) Durchaus denkt das christliche Alterthum (und die griechische Kirche fortwährend) nur an die Seele Christi, wenn gleich (Joh. Dam. 2, 29) die mit der Gottheit verbundene (τεθεωμένη ψυχή). Vgl. Niceph. H. E. 1, 31. Metroph. 3. Etwas Anderes nicht ist das: totus filius b. Aug. s. ad cat. 7.

habe; sondern als einen höheren Act betrachtete, welcher sein eigenes Zeitmoment gehabt habe *).

In allen diesen Beziehungen konnte nun die genauere dogmatische Bestimmung des Artikels sehr wichtig erscheinen. Die Kirche liess ihn indessen fortwährend frei; bis im Zeitalter der Reformation unter den Unseren Streitigkeiten ausbrachen, deren Grund mannichfach bedeutend war. (Ob. 601.) In Folge dieser hat denn die Lutherische Kirche allein ein (aber sehr unbestimmtes) **) Dogma von der Höllenfahrt erhalten: es ist dasselbe in diesem Charakter bei ihr stehen geblieben ***). In dem neueren grossen dogmatischen und religiösen Conflict konnte es nicht in Erwähnung kommen: man setzte die Nichtigkeit desselben meist voraus, und die Glaubenslehre giebt sich in diesem Artikel rein historisch. Aber die ästhetische Ansicht der kirchlichen Religionslehre griff bisweilen das Bild mit

*) Bei dieser Angewöhnung der Theologen, auch das Geschichtliche von Jesu mythisch zu erweitern, können die socinianischen Träumereien von dem raptus in coelos, der Vorbereitung und Weihe des Moses entsprechend, an welche sich ähnliche in späterer Zeit anschlossen, nicht mehr auffallen.

**) Tho. Ittig. de evangelio mortuis annunciato — (1730) Exercc. theol. 269 ff. — Ref. K.: J. Rud. Lavater. tr. th. schol. de desc. ad inf. Frcf. 610. 8.

***) In den katholischen Kirchen blieb es ein freigedeutetes Bild. Nur das: quoad effectum descendisse C. ad inf., wurde (bei Picus Mir.) 1487 von Innoc. 8. verworfen. Dennoch war dieses auch Thomas Meinung gewesen (Summ. 3, 52 — art. 5: virtute passionis suae). Scotus (in Sentt. I, 11) nahm dagegen den desc. würklich an. Streit zwischen Nic. Cusanus und Faber.

Interesse auf, bald so, dass sie dabei eine biblische Grundlage (eben auch in solchem dichterischen Geiste gedacht) voraussetzte *), bald so, dass sie das Dogma als ein freies Erzeugniss der altkirchlichen Phantasie nahm. —

Bei einem, dem eben besprochenen naheliegenden Gegenstande, bei der Himmelfahrt **), zeigt sich dieselbe Verschiedenheit der Ansicht und Beziehung, wie in den Büchern des N. T.: man stellte jene entweder als die Wiederaufnahme Christi in den Himmel, oder als ein sichtbares Phänomen bei seinem Scheiden ***) dar. Die einzelnen häretischen Besonderheiten in dem Artikel waren theils blosse Phantasie'n, theils hingen sie mit dem Gnosticismus zusammen, und beschrieben das stufenweis vollendete, sieg- und segensreiche Hindurchgehen durch die Aeonensphären †). Bei keiner dieser Lehren hat sich so wie bei dieser, der ursprüngliche, nicht dogmatische Charakter der kirchlichen Christologie erhalten: denn immer

*) Herder's Erläutt. des N. T. zu Matth. 27, 52. De Wette bibl. D. 253.

**) Geschichte der Lehre, C. L. Himly de Jesu in coelum adscensu. Argent. 811. 4. vgl. Usteri Paul. Lehrbgr. 217 f. 3. A.

***) Dieses wieder besonders bei Dichtern u. Homileten (Athan. und Chrysost. Reden über sie). Die Ammonische Annahme von zwei, neben einander gegangenen, Ansichten von der Himmelfahrt findet a. O. bei der kirchlichen Meinung über sie allerdings Statt. Blosse Verherrlichung z. B. Just. ap. 1. 45.

Ueber den Anfang des ἄσαρκον (mit Auferstehung oder Himmelf.) schwankt die Kirche fortwährend.

†) Cerinthianer (Epiph. 28, 1), Basilidianer (ebds. 24, 3), Valentinianer (ebds. 31, 22).

wurde sie in der Kirche vorzugsweise, ohne vieles Dogmatisiren, nur von der Seite behandelt, dass sich in ihr die Erhabenheit Christi dargelegt habe: und dass er den Himmel erworben habe, dem er angehört hätte, von welchem er herabgekommen wäre.

60.

Aber, wenn gleich die Kirche selbst und ihr Glauben und Leben durch und durch nur auf Ueberzeugung und Erfahrung von dem Verdienste und Werke Christi beruhte; so zeigt sich doch vom Anfange der Kirche an eine merkwürdige Verschiedenheit der Lehre über diesen Gegenstand. Ausser den allgemeinen biblischen Formeln und neben den gnostisch-manichäischen Deutungen, finden wir bis in die Streitigkeiten des 5. Jahrhunderts hinein, vornehmlich zwei Vorstellungen über das Erlösungswerk, welche beide gerade in der späteren Zeit ihre Gültigkeit verloren haben [1]): doch daneben noch viele andere [2]), und immer jenes Verdienst nicht ausschlüsslich, wenn gleich vornehmlich, auf den Tod Jesu bezogen.

1. *) Es ist in der Geschichte dieses Dogma

*) W. C. L. Ziegler. hist. dogmatis de redemtione, inde ab eccl. primordiis usque ad nostra tempora (Gott. 791). Comm. th. ed. Velthusen. Kui. et Rup. V. 227 ff. H. L.

die Hauptsache, und dieses gerade in den früheren Zeiten gewöhnlich verfehlt worden: dass man sich von der grossen Verschiedenheit in Ansicht und Behandlung überzeuge, welche hier von Anbeginn Statt gefunden hat*). Ohne Zweifel wie in der h. Schrift selbst: nur dass in dieser immer die eigentliche Idee des Ganzen, das göttliche Reich, Alles durchdringend und Alles vereinend, hindurchleuchtet; die alte Kirche aber sich an Gefühl und Erfahrung der christlichen Segnungen genügen liess, ohne hierbei bestimmte Dogmen aufzustellen oder zu erörtern.

Die kirchlichen Begriffe von dem Werke Jesu müssen unter den Gesichtspuncten aufgefasst werden, dass man es entweder als auf Erden voll-

Heubner. hist. antiquior dogmatis de modo salutis tenendae, et justificationis s. veniae peccatorum a Deo impetrandae instrumentis. Vit. 805. 4. 2 Progrr. Die Sammlung an Grotius de satisfactione, mit Griesbach's trefflichem Urtheile darüber (Loci th. e Leone M. collecti 126 Opuscc.), und über die ganze alte Auffassung dieses Dogma.

*) Die Freiheit in der Auffassung von Verdienst und Tod Jesu wird auch ausdrücklich anerkannt: von Irenäus oft, von Origenes (nur: passus est in veritate) und sonst in den Glaubensregeln, und von Gregorius Naz. (ob. angf. 27 Rede: — ὅσα περὶ Χριστοῦ σαρκώσεως καὶ παθημάτων, — vgl. Ullmann. a. B. 450. 55.) Theod. M. in Jon., Mai. N. Coll. I. 61: Chrys. ad 2 T. 1, 8. Theodor. provid. 10 and., aber noch spät in der Theologie des Mittelalters, anerkannt.

Der bekannte Vorwurf Julian's (b. Cyrill 6. B.): christliche Parteien, οἱ μὴ τὸν αὐτὸν τρόπον τὸν νεκρὸν θρηνοῦντες — bezieht sich nicht auf verschiedene Ansichten vom Tode, sondern von der Person Christi.

Melito's und Papias (Iren. 4, 27) Vorstellungen vom Tode Christi.

zogen, oder das irdische nur als einen, auch wohl den geringeren, Theil des ganzen, ansahe: und dass man es dort entweder im Tode Jesu vollendet dachte, oder in der Gesammtheit seines Wesens und Lebens fand. Es wird sich bei dem Folgenden überall von selbst zeigen, unter welche von diesen Ansichten das Einzelne gehöre. Zum grösseren Theile über sein Erdenleben hinaus setzte die gnostische und manichäische; zum Theile auch die alexandrinische Lehre, das Werk Christi *). Es versteht sich freilich von selbst und ist bekannt, dass auch die Kirchenlehre die Vollendung des Geschäftes Christi in sein himmlisches Dasein versetzt hat. Die alte Kirche hat sich endlich in der Lehre über diese Dinge immer zwar ganz besonders auf den Tod Jesu gerichtet, als auf die Blüthe oder eine Summe dessen, was er gethan und ein bedeutsames, kräftiges Symbol **); allein ausschlüsslich ehrte man diesen Tod und fand das gesammte Erlösungswerk in ihm, nur, seitdem die Idee von Genugthuung und Opfer die Oberhand erhalten hatte.

Die beiden oben erwähnten Vorstellungen vom

*) In verschiedenem Sinne nahm der Valentinianismus (vgl. Exc. Theod.) und spätere Häresis eine Nothwendigkeit der Erlösung für Christum selbst an.

**) Daher denn auch die Kreuzesverehrung (erst als Symbols, dann als Bildes) in der Kirche von Altersher so bedeutend hervortritt. Als anerkannte, kirchliche Ansicht, Sozom. 2, 3: das Kreuz sei πάντων σωτηρίας αἴτιον. Die Bedeutung des Todes Jesu als Beispiels (ep. eccl. Vienn.) und als μαρτύριον (Or. Cels. I, 31 al.) war niemals Hauptsache, aber diese besonders, so im Glauben als im Ritus, auch nie ausgeschlossen in der Kirche. Chrys. u. Theodoret. zu 1 Kor. 2, 1.

Erlösungswerk, welche, späterhin in der kirchlichen Meinung zurückgedrängt, in der ältesten Kirche gerade herrschend waren, sind diese: dass die Menschwerdung für sich schon die Menschheit gehoben und geweiht habe, und die, dass in der Erlösung dem Satan Etwas geschehen sei, entweder eine Täuschung widerfahren oder eine Genugthuung geleistet. Bei der ersteren sahe man in der Person Christi eine Stellvertretung für die gesammte Menschheit *) — ein apostolischer Gedanke, in der Kirche sogar noch freier, weniger im Zusammenhange mit den jüdischen Bildern vom ersten und zweiten Adam aufgefasst. In Jesu also hielt man das Menschliche vergöttlicht. Ein Nachklang von diesem Gedanken war diejenige Lehre, welche, auch früher niemals öffentlich ausgesprochen, doch seit dem Mittelalter sehr gangbar war, und auch durch die gemisbrauchten Begriffe vom Verdienste der Heiligen im Leben unterstützt wurde: dass die menschliche Tugend Jesu stellvertretend-verdienstlich gewesen sei. In dieser Vorstellung war

*) Ueberall findet sich dieser Gedanke im chr. Alterthum (Iren. 3, 16. 18 al.): besonders aber führt ihn Athanasius, sowohl gegen Arianismus, als gegen Apollinarismus (ὁμοίῳ ὁμοιον) aus. Or. c. Ar. I. 39: οὐκ ἄνθρωπος ὢν, ὕστερον γέγονε θεὸς, ἀλλὰ θεὸς ὢν ὕστερον γέγονεν ἄνθρ., ἵνα μᾶλλον ἡμᾶς θεοποιήσῃ. 2, 59 al. Incarn. 8. 12. Dabei ist aber eine besondere Stellvertretung im Tode Jesu nicht ausgeschlossen. Neben der zur Versöhnung auch die, dass der Tod durch ihn stellvertretend (aber ohne Opfer) aufgehoben worden sei. Vgl. Greg. Naz. or. 40. Nyss. cat. 32. Prudent. psych. 765. (Sociat mortale patri). Aber diese Vorstellung ist der eigentliche Grundton in der ältesten Lehre vom Verdienste Christi. Dieselbe Lehre noch b. Jo. Erig. div. nat. 2. p. 52 f.

jene alte Lehre nur menschlicher, moralischer aufgefasst.

In Verwandtschaft mit der alten Lehre stand auch der altkirchliche Gebrauch vom Namen μεσίτης. Denn, während man immer den Begriff von Verdienst und Erlösung in demselben fand, deutete man doch den Namen von Anfang herein von der Vereinigung der Gottheit und Menschheit in der Person des Gottmenschen *).

Die andere, fast mythische, Art von Lehren über das Verdienst Jesu, welche es als gegen den Satan gerichtet dachte **), stammte aus Misdeutungen von Worten und Aussprüchen des N. T. her. Seltner jedoch war in der älteren Kirche diejenige von dieser Art, welche von einer Genugthuung, die dem Satan geleistet wäre, sprach: diese stand auch zu sehr mit Sinn und Lehren der Schrift von der Erlösung, im Widerspruche ***). Aber sehr gangbar war die andere, von einer Täuschung des Satan, in der Person und vornehmlich im Tode Jesu †): mannichfach durchgeführt, wie es bei solchen schwankenden Volksbildern natürlicherweise

*) Clem. Paed. 3, 1. Iren. 3, 16. 18. Novat. 16 (in se Deum et hominem soc.) u. A. Eigenthümliche Mittlerlehre der Arianer: Suid. v. Δημόφιλος (Philost. 9, 14).

**) Semler. de parum justa. PP. ἔννοία, hum. C. natura — impositum fuisse diabolo. Progrr. sell. 159 ff.

***) Ausdrücklich gegen sie (Origenianische) Gr. Naz. or. 42. (φεῦ τῆς ὕβρεως). Bei Steph. Gobarus erscheint es als patrist. Differenz, ob dem Satan ein λύτρον gegeben worden sei? Auch so Phot. Amphil. 24. (Mai. N. Coll. 1).

†) Iren. 5, 1. 21. Orig. hom. 6 in Ex., Gr. Naz. or. 39. Gregor der Grosse behielt sie bei, und durch ihn vornehm-

geschieht. Ihr Grund war die Stelle 1 Kor. 2, 8 *). Man war in der kirchlichen Denkart so sehr an diese Anthropopathie'n und an das Mythische in den Satans- und Dämonenlehren gewöhnt, dass noch im MA. Abälard's Widerspruch gegen solche Vorstellungen sehr misfiel. Auch behielt die religiöse Volkssprache, selbst unter den (doch an andere Vorstellungen vom Tode Jesu gewöhnten) Protestanten lange das Bild aus dieser Lehre bei.

2. So unbestimmt war aber überhaupt das Dogma vom Erlösungswerke Christi und von den Segnungen seines Todes, dass man diese so verschiedenartigen Vorstellungen und viele andere noch neben einander denken und halten konnte. Es wäre auffallend gewesen, wenn sich unter diesen nicht auch die von Versöhnung der Sünden durch einen Opfertod Jesu gefunden hätte: und sie war auch in der That gar sehr gangbar. Zweierlei scheint sich hierbei geschichtlich herauszustellen: dass sich die alexandrinische Denkart vornehmlich zu jener Ansicht hingeneigt **), und, dass von jeher ein

lich mag sie in die abendländische Kirche gekommen sein. Auch bei Isidorus Hisp. findet sie sich. Aber auch b. Jo. Dam. u. späteren Griechen.

*) Gegen diese Erklärung, und überhaupt auch wohl gegen diese Ansicht vom Tode Jesu, Tertull. Marc. 5, 6 (Jesum diabolus cognovit).

Ohne die Vorstellung von Täuschung des Satan, nur als eine Vernichtung seiner Macht, weil er sich am Herren des Lebens vergangen: Hilarius (vgl. Semler zu Baumg. Pol. 3. 272).

**) Sowohl beim Clemens (vgl. q. d. salv. 27 and. — Diogn. 9?) als beim Origenes (in Matth. to. 12 c. 29: ἀντάλλαγμα τὸ αἷμα Χριστοῦ), in Jo. to. 28. Athan. inc. 20 f., und

Verhältniss zwischen ihr und den Opferlehren im Abendmahle Statt gefunden habe; aber so dass diejenigen, welche in diesem ein Opfer im höheren Sinne angedeutet oder gefeiert fanden, seltener auch die Lehre vom Opfertode Jesu selbst ausgesprochen haben. Wie sich diese Ansichten denn auch im Zeitalter der Reformation entgegenstanden.

Ganz wie in der h. Schrift selbst, meinte die Kirche auch nicht immer, dass der Tod der Menschen gerade durch den Tod Jesu aufgehoben worden sei. Es wurde dieses auch eben sowohl auf sein gesammtes Werk oder auf seine Auferstehung zurückgeführt. Und wenn auf den Tod, auch, wie bemerkt, nicht immer so, wie es in der Genugthuungslehre angenommen wird.

61.

Hatten aber nun gleich jene Streitigkeiten des 5. Jahrhunderts der Lehre bedeutend vorgearbeitet, dass die Hauptsache des Erlösungswerkes im versöhnenden Tode Jesu gelegen habe, und blieb dieses nun auch gleich anerkannt in den Kirchen [1]): so würkte doch Manches im kirchlichen Le-

am meisten in den Streitigkeiten der Alexandriner mit Nestorius, tritt diese Lehre, freilich nur noch als einfache Opferlehre, hervor.

Ausserdem aber auch Cyrill. v. Jerus. 13, 33; besonders auch Eusebius (D. E. 1, 10. 10, 1). Im 12. Jahrh. entstand eine Streitfrage über das Opfer Jesu durch Mar. Comnenus (Nicet. Chon. annal. 7, 3).

ben dem entgegen, dass jene Lehre die herrschende geworden und zu entschiedenem Einflusse auf die gesammte Glaubenslehre gelangt wäre [2]). Die scholastische Meinungsverschiedenheit in diesem Artikel entstand eben auch vornehmlich daraus, dass man das Dogma mit den kirchlichen Interessen und Gewohnheiten in Einklang zu bringen suchte [3]).

1. In den Schriften Cyrill's von Alex. gegen Nestorius *) finden wir die ersten entschiedneren und vollständigeren Darstellungen jener, eben bezeichneten Lehre vom Versöhnungstode Jesu und von dem vollkommenen Verdienste dieses Todes. Denn es lag dem Cyrillus in seiner Polemik daran, theils dem menschlichen Sein und Würken Jesu besondere Kraft und Bedeutung beizulegen, theils, diese von der Gemeinschaft des Göttlichen und Menschlichen in Christus, abzuleiten. Demnach stellten es Cyrill und seine Partei unter die Hauptargumente gegen die sogenannte Scheidung der Person Christi: im Tode Jesu, also in seinem menschlichsten Werke, habe ja eine göttliche Kraft gelegen,

*) 10. Anath.: Ἀρχιερέα — γεγενῆσθαι Χριστὸν ἡ θεία λέγει γραφὴ, προσκεκομικέναι ὑπὲρ ἡμῶν ἑαυτὸν εἰς ὀσμὴν εὐωδίας τῷ Θ. κ. πατρί. — Εἴ τις λέγει καὶ ὑπὲρ ἑαυτοῦ προσενεγκεῖν αὐτὸν τὴν προσφορὰν, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ὑπὲρ μόνων ἡμῶν· οὐ γὰρ ἂν ἐδεήθη προσφορᾶς ὁ μὴ εἰδὼς ἁμαρτίαν· ἀνάθεμα ἔστω. Und dieses in den folgenden Schriften immer mehr entwickelt. Προςφωνητ. an Theodosius: σάρκα ἰδίαν τῆς ἁπάντων σαρκὸς ἀνταποτιννὺς, δῶρον ἀληθῶς ἀντάξιον· ψυχὴν δὲ ψυχῆς ἀντίλυτρον τῆς ἁπάντων ποιούμενος —. C. Nest. 3, 2.

die nämlich, durch welche dieser Tod so viel wie die Strafe, der alle Welt verfallen gewesen wäre, gegolten hätte.

Augustinus ist nächst Cyrillus der, in welchem sich solche Idee'n am bestimmtesten und häufigsten angedeutet haben *), und sie blieben nun in der kirchlichen Sprache und in dem öffentlichen Lehrbegriffe vorherrschend, wenn schon nicht die allein gangbaren. Auch hier also lag die Theorie von Anselmus Cantuariensis den Hauptgedanken nach schon im Augustinus vorgezeichnet. „Christus habe leiden und sterben müssen, und sein Tod habe durch jene Gemeinschaft von Gott und Mensch gewürkt" **). Es lag in dieser nunmehr vorherrschenden Richtung auf das Erlö-

*) Trin. 13, 14. C. D. 11, 2. Ench. 33. Catech. rud. 22. und überall sonst; wenn gleich in den gewöhnlichen kirchlichen Erörterungen Augustin's die Gnadenwürkung vor der Versöhnung mehr hervortritt, und er überall auch noch andere Anwendungen vom Tode Jesu macht. Fid. et symb. 4 f. 10: Nos sibi reconciliavit, delens omnia peccata et ad vitam novam nos vocans. — So auch bei Leo (Griesbach. l. c. 98 ff.) und Anderen.

**) Cur Deus homo? (1, 12. Deum non decet peccatum impunitum dimittere. 2, 6: Satisfactionem, per quam salvatur homo, non potest facere nisi homo Deus.) Dasselbe auch Elucidar. 26: aber im Folg. daselbst noch anders. Bei Petr. Lomb. (3, 8 f.) noch nicht, aber von Alexander Hal. an, bei Thomas und in seiner Schule vornehmlich, wurde jene Satisfactionslehre immer ausgeführt. Bei Hugo u. Bernhard (err. Ab. 5: Satisfactio unius omnibus imputatur: vgl. Serm. 20 in cant.) wechselt sie mit der von der Erlösung aus Satans Herrschaft ab. Es blieb scholast. Princip: gravitas offensae spectatur ex parte dignitatis ejus qui offenditur, et dignitas satisfactionis ex persona satisfacientis. Auch der Streit des 15. Jahrh. (Pius II. 1464)

sungswerk, dass die alte Frage: warum Gott Mensch geworden sei? eine andere Bedeutung erhielt *).

2. Dem, auf solche Weise ausgeführten, Lehrbegriffe standen in der Kirche des MA. (die griechische ist auch in diesem Artikel in der alten Unbestimmtheit und bei den uralten Formeln stehen geblieben) vornehmlich praktische Hindernisse entgegen, um ihn nicht zur Durchbildung und zur entschiedenen Anwendung kommen zu lassen. Die Kirche hatte ein Interesse dafür, die unmittelbare (nicht durch das Verdienst Christi vermittelte) Bedeutsamkeit und Kraft ihrer Gnadenmittel, besonders der, von ihr willkührlich aufgestellten, festzuhalten; es lag sowohl in alten

über das Blut Christi gehörte zuletzt zu der Satisfactionslehre.

Ganz die seit Socin gangbaren Argumente gegen die Satisfactionslehre, stellte vormals im Gegensatze zu den heidnischen Opferlehren Arnobius auf, 7, 6. 8. (Proprium numinum est, liberales venias habere et concessiones gratuitas. — Sed crescit multitudo peccantium cum redimendi spes datur).

*) Diese Frage, cur Deus homo? wurde in der ältesten Kirche, ihren Vorstellungen gemäss von der unmittelbaren Bedeutung und Kraft der Menschwerdung, ohne Beziehung auf das Werk Christi beantwortet. Doch vgl. Iren. 4, 20. 33 (πῶς δύνανται σωθῆναι, εἰ μὴ ὁ Θ. ἦν ὁ τὴν σωτηρίαν αὐτῶν ἐργασάμενος; u. s. w.). Aug. ver. rel. 16: natura suscipienda, quae liberanda.

Augustin (de agone C. 11.) gegen die Frage: ob die Menschen auch anders zu retten gewesen wären. (Sunt stulti qui dicunt, non poterat aliter sapientia Dei homines liberare, nisi susciperet hominem etc.). Auch Thomas (Summ. 3, 48) spricht gegen das necessarium des Todes Chr. (nur conveniens).

Volksmeinungen *), als in dem Glauben der Kirche von jeher, die Sündenversöhnung durch das Verdienst eigener Werke **) erfolgen zu lassen: endlich forderte das Verdienst der Heiligen nach Denkart und Sitte jener Zeiten besondere Anerkennung. Es war im Mittelalter doch schwieriger als in der frühesten, dogmatisch so ganz unbestimmten, Zeit, diese verschiedenen Meinungen mit jener geltenden vom Verdienst und Versöhnungstod Jesu zu vereinigen: und es begannen Anstrengungen der Theorie, sie zusammen auszugleichen ***).

3. Die scholastische Differenz in dem Artikel vom Verdienste Chr. kam mit den übrigen bedeutenderen hier schon früher mehrfach zur Sprache. Der Thomismus und Scotismus unterschieden sich schon durch das, was wir oben hervorgehoben haben, dass dieser die Menschheit Jesu und ihr Verdienst mehr für sich auffasste: aber

*) Conc. Bracar. 3: Omne peccatum sacrificiis tollitur. Altfränkische Sitte (Salisches Gesetz), die Sünden abzulösen. (J. Grimm v. d. — Mordsühne. Zeitschr. f. gesch. Rll. I. 323 ff.)

**) Satisfactio schon von Hermas (3, 7: satisfacientibus fletibus — aber in der Bedeutung von rechten, gottgefälligen) und seit Tertullian immer von menschlichen Werken und Büssungen gebraucht, welche (ieiun. 3) per eandem materiam causae satisfaciunt, per quam offenderunt. Dallaeus de poenis et satisfactt. humanis. Amst. 649. — Das Wort satisf. war schon zweideutig.

***) Vornehmlich durch die beiden Gedanken, dass der Tod Jesu für Schuld, nicht für Strafe, und, dass er für die Erbsünde, nicht für die Sünden des Lebens, genuggethan habe.

Unter Gilbert's Irrthümern steht: quod meritum hum. attenuando, nullum mereri dixerit praeter Christum.

er dachte auch das Verdienst selbst anders, als Thomas und die Kirche. So nämlich, dass Gott die gesammte Menschheit in Sinn und Gestalt Christi nähme und würdigte, als wie in ihrer Idee. — Es war dieselbe Deutung des Versöhnungswerkes, welche wir bei Kant und in seiner Schule wiederfinden *). — Aber alle die Deutungen und Milderungen des Artikels, welche die Römische Kirche annahm, konnten sich auf die Scholastik, insbesondere auf Alexander und Thomas, berufen. Die Mannichfaltigkeit der Deutung vom Tode Jesu blieb auch im lat. Mittelalter wie von Altershier **).

62.

Die Lehre vom Verdienste uud Erlösungswerke Christi erhielt erst durch die protestantische Kirche ihre Bestimmtheit und unbedingte Bedeutung. Diese Kirche hob die Gedanken, und sogar als ihre Grundsätze, hervor: dass das Erlösungswerk im Tode Christi vollzogen worden sei, dass es wesentlich in der Sündenvergebung bestanden habe, und dass diese

*) Acceptavit Deus eius meritum de congruo in infinitum extensive — Scot. in Sentt. 3, 13 ff. — Aber auch das eigene Verdienst des Menschen liess Scotus nur durch acceptatio gelten: dieses wurde unter seine Irrthümer gestellt, Arg. I. 332.

**) Platonisirend wird die Erlösung von Wiklif dargestellt trial. 3, 25 (durch das Wort).

vollkommen erreicht worden sei [1]). Dazu kam der bedeutende und einflussreiche Gedanke, dass das gesammte christliche Heil in Tilgung der Sünde und ihrer Schuld beruhe. Die Römisch-katholische Kirche milderte diese Gedanken in ihrer Anwendung [2]), da sie sich ihrer Wahrheit im Allgemeinen nicht entgegensetzen konnte.

1. Die reinere Mystik, welche auch hier der protestantischen Ansicht und Lehre vorangegangen war, deutete sich die Gedanken, welche hier aufgeführt worden sind, mehr als rührende und erregende Bilder *), oder sie galten ihr auch, wie wir es früher schon sahen, geradezu nur als Allegorie'n für Erfolge des inneren Lebens: einen Tod des Gottmenschen in uns und eine Tilgung der Sünde durch denselben. Auch bei den Protestanten war es anfangs nicht anders; bis die Umstände und ihr eigenes Bedürfniss drängten, diese Grundsätze zu einem bestimmten, geordneten und gegen die Römische Kirche ausgebildeten, System auszuführen. Es stand also vornehmlich den

*) Es war wohl ganz natürlich und recht, dass das christliche Gemüth und Leben, wie die kirchliche Praxis, immer, und jener dogmatischen Differenzen ungeachtet, mit freudiger Anerkenntniss die Bedeutung und den Segen des Todes Jesu bekannte. Der ganze Cultus und die gesammte öffentliche Sprache der Kirche spricht dieses aus. Unter den sogenannten Mystikern möge hier Bonaventura erwähnt werden im stimulus divini amoris, ganz von der andächtigen Betrachtung der passio Christi handelnd. Die Allegorie im Tode Jesu: D. Theol. 3 ff.

praktischen Uebelständen und Irrungen der Römischen Kirche entgegen, welche im Vorigen bezeichnet wurden.

Nach der wahren und durchgeführten Lehre unserer Kirche (wir begreifen auch hier in diesem Namen die beiden protestantischen Parteien) wird also 1) im Erlösungswerke Alles auf den Tod Christi bezogen, so dass sein irdisches Leben und seine himmlische Verherrlichung nur, jenes als Grundlage, diese als Vollendung von dem betrachtet werden, was im Tode geschehen und bewürkt worden sei: 2) alle Segnung jenes Werkes nicht nur im Zusammenhange mit der Sündenvergebung, sondern als Erfolg derselben aufgefasst: wofür eben jene Gedanken von dem Verderben in der menschlichen Natur zum Grunde gelegt wurden. Denn man meinte, die göttliche Segnung selbst („Leben und Seligkeit") finde keine Statt, ohne dass Sündenvergebung vorausgegangen wäre; und die wahre christliche Tugend gehe erst aus dem Bewusstsein erlangter Sündenvergebung hervor. Aber vorzüglich suchten die Protestanten 3) den Erfolg vom Verdienste Christi, als unbedingte Sündenvergebung, herauszustellen und zu erweisen: so dass gleicherweise die angestammte und die erworbene, und wie die Schuld so ihre Strafe, getilgt worden sei. Ja man liess das Verdienst Christi durch die ganze Menschengeschichte hin würken und gelten: auch in die Vorzeit hinauf, ohne dass es einer besonderen Anstalt und Würksamkeit für die Seligkeit der Frommen in der Urzeit bedurft hätte *).

*) Dieser Grundsatz: meritum Christi valet retrorsum —

In diesem Sinne deutete denn auch die protestantische Lehre die alte Lehrform von den **drei Aemtern** Christi: welche sie übrigens nicht in ihre symbolischen Bestimmungen aufgenommen hat, wiewohl dieses nur zufälligerweise geschehen sein mag *). Sie erklärt diese Aemter durchaus nur so, dass das sogen. hohepriesterliche den Mittelpunct ausmacht: angekündigt durch das prophetische, vollendet durch das königliche. Uebrigens war diese Lehrform im kirchlichen Alterthume, ohne besondere Bedeutung, gebraucht worden: keine Partei legte einen Werth auf sie, und andere ähnliche waren immer neben ihr gangbar; und, wenn sie etwas Mehr, als verschiedene Zeitmomente im Erlösungswerke ausdrücken soll, so ist sie unendlich unbestimmt **).

Die dogmatische Bestreitung der, neben jener Genugthuungslehre gangbar gewordenen vom thä-

konnte in der alten Kirche, des Dogma wegen vom descensus ad inferos, nicht entschiedener und klarer hervortreten. Doch u. A. Aug. Conf. 10, 13 (Antiqui sancti per fidem futurae passionis salvi etc.)

*) Für die Kirche haben sie allerdings Eusebius (D. E. 4, 15. H. E. 1, 3) und Augustinus eingeführt: sie galt als Umschreibung des Namens **Christus** (von dem dreifachen Salbungsritus der Hebräer): aber die eigentliche Quelle war **Philo**, welcher vom Logos gerade diese drei Prädicate vor allen anderen ebenso gebraucht (Grossmann. quaestt. Phil. I. p. 3): wie es von Josephus (A. 13, 18) und den palästinensischen Juden mehr im äusserlichen, politischen Sinne geschahe (Gesenius zu Jes. I. 79).

**) Der Socinianismus legte auf diese Eintheilung viele Bedeutung: der Vorwurf, welcher ihnen gemacht wurde, dass sie (oft stellte man so die Gnostiker neben sie: Walch G. d. Ketz. I. 233) allein das prophetische Amt anerkennten, bezog sich natürlich nicht auf die Lehrform, sondern auf den Inhalt ihrer Glaubenslehre.

tigen Gehorsam Christi, hatte ihren guten Grund: es lag eine Inconsequenz in dieser Lehre, wenn sie gleich auf den altkirchlichen Begriffen vom Verdienste Christi beruhte *).

2. Der Römisch-katholische Lehrbegriff hat, wie oben gesagt wurde, dieselben Grundsätze vom Tode Jesu, als der Hauptsache im Erlösungswerke, von der Nothwendigkeit der Sündenvergebung zur Tugend und zum Heile; von der Kraft jenes Todes zur Erlangung von Sündenvergebung. Aber das Interesse der Kirche und die Polemik, auch ausserhalb dieses Interesse, befestigte die Ausdeutungen, welche die Scholastik angegeben hatte: dass das Verdienst Christi nur in Beziehung auf das angeborene Böse Statt gefunden habe, und die Büssung für die selbsterworbene Schuld dem Menschen selbst überlassen sei; und dass zwar die Seligkeit durch Christum erworben worden sei, aber das Elend der Zwischenzustände durch den Menschen selbst hinweggenommen werden müsse.

Es lag in der milderen Ansicht der Römisch-katholischen von jenem angestammten Bösen, und

*) Auf der oben aufgeführten Vorstellung, dass das ganze Dasein Christi Stellvertretung sei. So kam die Idee vom thätigen Gehorsam mit Sprache und allgemeiner Denkart der Kirche (Iren. 5, 17: eam quae in ligno facta fuerat inobedientiam per eam quae in ligno fuit, obedientiam sanavit) zu den Protestanten: gewiss findet sie sich, und schon ausgebildet (zum zwiefachen Verdienste der Sündenvergebung und der Beseligung) in der Stelle der Conc. F. (art. 3. 684). Gegen Piscator (Christus ut natura rationalis, pro se ad obedientiam legi div. praestandam obstrictus fuit — scotistisch) wurde das Dogma als kirchliches bestätigt, Form. Cons. 15. 16. — C. G. S. Walch. de obed. C. activa. Gott. 754.

wird auch im Nächstfolgenden weiter darzustellen sein: dass sogar und in Theorie und Praxis dieser Kirche, das Verdienst Christi mehr von einer gründlichen Besserung, als von Sündentilgung verstanden, aber diese Heilung freilich als vollkommen, unbedingt geschehen, gedacht wurde. Die Osiandrische Lehre *), und die mystische Ansicht auch unter den Protestanten **), näherten sich diesen Lehren mehr und weniger.

63.

Die späteren Geschicke der Lehre vom Verdienste Christi stehen mit den allgemeinen Veränderungen im Dogma und im kirchlichen Leben der Parteien im engsten Zusammenhange [1]). Es geschahe ganz recht und löblich, dass sich die neuere protestantische Theologie von den Einseitigkeiten in der kirchlichen Fassung dieser Lehre abwendete, und den biblischen Grund derselben genauer untersuchte: allein sie hätte weder bei der Polemik gegen das Kirchliche stehen bleiben, noch die Vielseitigkeit der biblischen, wie der altkirchlichen, Darstel-

*) Oben S. 597. Vgl. F. C. Baur in A. Osiandri de justificatione doctrinam, ex recentiore potissimum theol. illustrandam. Tub. 831. 4. Die Stancarische Lehre schloss sich an Lombard's III. dist. 19 nr. 6 an.

**) Bei dieser sind die altmystische (Luther von Betrachtung des Todes Christi), die theosophische (J. Böhm) und die sogleich zu erwähnende, pietistische Ansicht zu unterscheiden.

lungen von diesem Gegenstande übersehen, noch endlich statt der Schriftlehren fremdartige und speculative Ausdeutungen des Dogma annehmen sollen [2]).

1. Die kleineren Parteien, bei denen der protestantische Name nicht allgemein anerkannt ist, haben sich, wie nach dem Zusammenhange, in welchem sie doch mit der protest. Kirche standen, so dem praktischen Interesse gemäss, welchem sie alle ergeben waren, immer ganz vorzüglich mit diesem Dogma und seiner Darstellung beschäftigt. Der Arminianismus stellte der Kirchenlehre neben der Scotistischen acceptilatio, die moralische Ansicht vom Tode Jesu entgegen; während H. Grotius, die kirchliche gegen F. Socinus vertheidigend, Etwas in ihr vervollständigen wollte, was in jener, wenigstens bei den Protestanten, unbestimmt gelassen worden war, nämlich die Art der Genugthuung und die Kraft des Verdienstes Christi. Der Socinianismus stellte jenen Tod unter vielen anderen Deutungen vornehmlich in derselben Weise, wie der Brief an die Hebräer, als die Bedingung und den Uebergang zum himmlischen Dasein und Würken dar: der kirchlichen Genugthuungslehre widersetzte er sich entschieden *). Aber die mildere, kirchliche Mystik umfasste das Dogma zugleich mit seiner dogmatischen Basis, der Lehre vom angestammten Verderben, mit hohem Interesse. Hieraus entstand die pietistische, vornehmlich die Zinzendorfische Ansicht und Art, die ganze Glaubenslehre zu behandeln.

2. In den grösseren Parteien geht die Ge-

*) Jo. Crell. resp. ad H. Grot. de satisfactione. 623. Bibl. FF. Vol. V.

schichte unseres Artikels ganz mit der jenes verwandten von der Erbsünde parallel. Es begannen seit der Befreiung der Theologie *) in unserer Kirche Angriffe auf den Artikel in mancherlei Art, exegetische und vom Standpuncte der Popularphilosophie. Die Vertheidigungen waren bis auf die neueste Zeit meistens nicht ausreichend: die exegetischen befangen und unvollständig, die dogmatischen noch an alten Anthropopathie'n festgehängt. Uebrigens deuteten sie immer Etwas aus dem altkirchlichen Dogma hinweg **). Seit dem Einflusse der Kantischen Philosophie geschahen sehr verschiedene Ausdeutungen der Lehre, bald auf die ganze gerichtet (Versöhnung der Menschen mit Gott durch die Idee der Menschheit oder durch den Schmerz und die Noth der Menschlichkeit in uns), bald nur auf das Bild vom Tode des Gottmenschen. Hier meinte man auch bisweilen die uralten Mythen und Symbole vom Leiden des Göttlichen anwenden zu können: sie, welche, in ihrem eigentlichen Sinne, und auch nach ihrem allgemeinsten Verhältnisse zur Schriftlehre gewürdigt, diesem Artikel und der Christologie so unendlich fern liegen. Die uneigentlichen, die mystischen und die naturphilosophischen Erlösungslehren haben alle schon an einzelnen Stellen der alten Zeit ihren Anklang gehabt ***).

*) Philosophie der Versöhnungslehre von N. Taurellus (de rerum aeternitate u. de mundo et coelo — vgl. Leibnit. Opp. VI. 294).

**) Storr vom Tode Jesu, Brescius Apologie der bibl. Versöhnungslehre (Apol. II. 2), Tholuck von der Sünde und dem Versöhner. (De Wette Theodor). — Moralischer Zusammenhang vom Tode J. und der Sündenverg.: Klaiber, Lehre v. d. Versühnung u. Rechtfert. — Tüb. 823.

***) Vornehmlich bei Gnostikern und Manichäern. (Vgl.

Das Wahre haben nur diejenigen gefunden, welche, wie es oben im Eingange schon bezeichnet wurde, das Symbolisch-Vieldeutige in der Darstellung dieser Lehre im N. T. bemerken, und, wie der Tod Jesu dort immer nur als ein sinnvoll-erhebendes Bild gebraucht worden sei, allenthalben untergeordnet der Hauptidee jener Schriften, der vom göttlichen Reiche: und es diesem gemäss auch hier anerkennen, dass ausser dem kirchlichen Zwange sich Evangelium und Vernunft in vollkommener Uebereinstimmung finden *).

Zweiter Artikel.

Vom Heile der Welt.

64.

Die Lehre vom Heile, welches den Menschen durch das Verdienst Christi, wie

oben zur Engelerlösung 979 f.) Unter den, für kirchlich gehaltenen, Schriftstellern, giebt der sogen. Dionysius Areop. einen Erlösungsbegriff, welcher sich auf die ganze Welt bezieht, div. nom. 8 (Sorge Gottes, dass die ὄντως ὄντα nicht in das μὴ ὂν fallen). Aber in dem ganz naturphilos. Sinne, als Rückkehr der Dinge in die causae primordiales und in Gott (5, 8), wird Erlösung und Versöhnung von Johannes Erigena in der divisio naturae behandelt.

Erlösung durch die Religion (den Sohn Gottes d. i. das Bewusstsein Gottes) — durch den Geist Christi: Marheinecke — Schleiermacher.

**) Einige biblische Begriffe aus diesem Artikel haben in den kirchlichen Lehren nie besondere Erörterung gefunden. So die intercessio Christi: im Allgemeinen immer mehr in uneigentlichem Sinne gefasst. (Chrys. zu Röm. 8, 6: ἀνθρωπινώτερον κ. συγκαταβατικώτερον, ἵνα τὴν ἀγάπην ἐν

es hier dargestellt worden ist, erworben worden sein soll, begreift Dreierlei in sich: die inneren Bedingungen, unter denen jene Segnungen zu Theil werden sollen, die göttliche Würksamkeit im Gemüthe und ihr Verhältniss zu Kraft und Leben der Menschen selbst; und die äusseren Mittel zum höheren Guten, welche ihnen in der christlichen Anstalt dargeboten worden.

Es sind die drei Artikel aus der kirchlichen Glaubenslehre: von der Heilsordnung, von den Gnadenwürkungen und von den Gnadenmitteln. Die kirchliche Sprache hat bei der Gnade immer an dieses zusammen, aber auch an die Erlösung selbst mit, gedacht *).

65.

Sowie der Glaube in der Schrift und der Kirchenlehre immer als die allgemeine Bedingung dafür dargestellt wurde, dass man zum Christenthum gelangte und christlicher Denkart und Gesinnung wäre; so geschahe dieses auch, und eben in Formeln

δείξηται — bei den Alexandrinern bedeutet es wohl mehr, wie die Fürbitte des Logos beim Philo, das würkliche, stete Gelten seines Verdienstes). Orig. princ. 2, 7, 4. Cels. 3, 34.

*) Eine Sittenlehre, gegründet auf christl. Heilslehre, enthält Cyrill von Alex. Werk περὶ τῆς ἐν πν. καὶ ἀληθείᾳ προσκυνήσεως κ. λατρείας, die Heilslehre in den ersten 4 und dem 15. Buche.

der h. Schrift, in Beziehung auf das christliche Heil [1]). Aber der Begriff vom seligmachenden Glauben, wie ihn die protestantische Kirche auffasste, findet sich früher immer nur in einzelnen Andeutungen: vorherrschend waren andere Begriffe von ihm; und unter den Protestanten selbst wurde der anerkannte nicht immer in der Ausführung festgehalten [2]).

1. Vom Glauben, als dem Princip des religiösen und des christlichen Lebens, ist oben schon an zwei Stellen gehandelt worden *). Aber in allen Beziehungen galt er von jeher in der Kirche als eigenthümlicher und bedeutsamer, christlicher Begriff. Doch die verschiedenen Bedeutungen, in denen das N. T. vom Heile durch den Glauben gesprochen und die Begriffe von Glauben, Geist, Gnade, Liebe und Werke verbunden hat, wurden in der Kirche, auch in der exegetischen Behandlung, gewöhnlich nicht genauer geschieden **). In derselben Unbestimmtheit blieb auch der Begriff von Rechtfertigung ***).

2. Vornehmlich wurden im gewöhnlichen Gebrauche der Kirche bei dem Gedanken vom Heile

*) S. 761 ff.: 816, 819 und and. im Art. von Offenbarung.

**) Anders als bei Paulus sagt Barnab. 6: *τῇ πίστει τῆς ἐπαγγελίας καὶ τῷ λόγῳ ζωοποιούμενοι ζήσομεν.* (Das. Menard.) Herm. Past. 2, 9 — *πίστις* und *δαψυχία.* Clem. R. 1 Cor. 32. *πίστει δικαιούμενοι.*

***) Gewöhnlich wurde es in beiden Bedeutungen (der moralischen und juridischen zugleich) gebraucht. Aug. op. imp. c. Jul. 2, 168. (Justificat impium Deus, non solum dimittendo quae mala fecit, sed etiam donando caritatem, quae declinat a malo et facit bonum per Sp. S.)

durch den Glauben, der theoretische und praktische Begriff des Glaubens mit einander vermischt. Man verstand also die entschiedene Ueberzeugung, entweder von diesem Heilswerke, oder von der kirchlichen Wahrheit überhaupt, darunter *). So musste also der geistige und praktische Gedanke vom heilbringenden Glauben gerade wieder in Starrheit und nur in andere Fesseln zurückführen, als von denen Paulus eben durch ihn befreien wollte.

Es geschahe eben so sehr durch das Bedürfniss, einem wichtigen biblischen Begriffe eine angemessnere, lauterere Deutung zu geben, als durch eine Ahndung der apostolischen Lehre; dass die

*) Die häufigsten, einflussreichsten, aber verschiedenartigsten Erklärungen über die Seligkeit durch den Glauben finden sich beim Augustinus. Im oben erw. Sinne: contra epp. Pel. 3, 5 (Nostra fides i. e. catholica fides, justos ab injustis non operum, sed ipsa fidei lege, discernit, seqq.) In einem freieren Sinne, von der rel. Ueberzeugung, als Grundlage der Tugend: D. C. 1, 37. (Non potest diligere quod esse non credit.) De ag. C. 13. C. D. 15, 20 (secundum fidem summi boni, qui est Deus). 19, 4. 21, 25. — Vgl. Bernard. serm. 24 in Cant. (Fidem catholicam opere probare). Daher auch in der Formel von der Rechtfertigung durch den Glauben, fides und symbolum mit einander abwechselten. (Semler. sell. capp. 2. 275.)

Aber Augustin spricht auch oft anders und verschieden von diesem Glauben. Sp. et lit. 29. (Per fidem — credentis, in se operari Deum.) Praef. ps. 31. (Bonum opus intentio facit, intentionem fides dirigit). Trin. 12, 7. (Bona opera nihil prosunt qui Christo non credunt). U. s. w. Am nächsten kommen der protest. Lehre Stellen wie Sp. et lit. 10. (Lege fidei creditur, nullo modo posse infirmitati suae nisi div. gratia subveniri) 11 (quisquis crediderit ei, qui se a peccatis absolvendum et a vitiis sanandum — non contemserit, habebit ex ejus gratia bona opera). — Tertullian versteht unter Glauben, als Heilsbedingung, mehr das christl. Bekenntniss (Marc. 5, 8): die Alexandriner die höhere Frömmigkeit (Clem. Paed. 1, 13).

praktische, vornehmlich die mystische Theologie des MA. sich mit jenem Gedanken vom Heile durch den Glauben vielfach, und in einem reineren Sinne beschäftigte. Ja dieser Sinn grenzt oft sehr nahe an den eigentlichen Gedanken des Paulus, wo dieser die Macht und die Würde des Glaubens preist *).

Aber die protestantische Lehre vom seligmachenden Glauben ist in ihrer bestimmten und streng gehaltenen Gestalt neu und eigenthümlich. Sie bezieht diesen Glauben allein auf den Tod Jesu, stellt ihn über den blossen Begriff von Ueberzeugung hinaus, indem sie ihn von einer Aufnahme des Gegenstandes im Gemüth und Leben versteht; und glaubt, dass in demselben das Elend der Erbsünde aufgehoben worden sei, indem er zugleich die göttliche Segnung aufnehme und die höheren Willenskräfte, das Vermögen Gott zu lieben, (das liberum arbitrium) wiederherstelle. Dieser Begriff wurde immerfort misverstanden bei den Gegnern unserer Kirche, in den gesonderten Parteien in ihr **), und in der rationalistischen

*) Ausserdem spricht sich auch ohne den Namen des Glaubens der Paulinische Gedanke immerfort und in den würdigsten Stellen der K.lehrer aus. Iren. 1, 8, 2: *αὐτοὺς μὴ διὰ πράξεως, ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι, πάντη καὶ πάντως σωθήσεσθαι.* (Ders.: Glauben, Bedingung der Gnadenwürkung. 4, 38: si tradideris ei quod est tuum i. e. fidem et subjectionem —).

Im prot. Sinne fast spricht von der Rechtfertigung durch den Glauben Pasch. de fide, sp. et car. 11. Die Vorläufer der Reformation insgesammt: Tauler's sinnvolle Reden vom Glauben und seiner Seligkeit, z. B. medull. an. 8. 14. 15. — In der Zeit der Reform. wurde unter Vielen auch Sadoletus z. Briefe an die Römer der Lehre wegen von Glaube und Rechtfert. kirchlich gemisbilligt: Argentr. III. 1, 119.

**) Wicel und Schwenkfeld, später J. Böhm, endlich

Polemik des 18. Jahrhunderts: Nichts war so entfernt von dem Sinne der Unseren, als, was man ihnen hierbei am gewöhnlichsten unterschob, dass das blosse (überzeugte oder auch nur passive) Aufnehmen einer Lehre oder eines Begriffes, des Heiles fähig oder theilhaft machte *).

Die Römisch-kath. Kirche dachte ganz consequent, indem sie die protest. Lehre, auch die wohl verstandene, verwarf: denn sie fand, wie oben gesagt, jenes christliche Heil weit mehr in der Besserung, als in der Sündenvergebung; sofern sie bei ihm vom Glauben sprechen mochte, verstand sie mehr die Anerkenntniss der Kirche und ihrer Auctorität darunter: und jenes Fundament der prot. Lehre, der todte Wille, das Unvermögen Gott zu lieben, fand sich in ihrer Glaubenslehre nicht. In dem Lehrbegriffe beider Kirchen von der Rechtfertigung stellen sich die Differenzen am klarsten neben einander.

Protestantische Lehre: dem Unvermögen des Menschen, wie er durch die Erbsünde geworden ist, Gott zu lieben (den er vielmehr an sich und durch die in ihm anwachsende Schuld nur zu

alle Mystiker, vereinten sich in dieser Anklage mit den Katholischen. Die Orthodoxen meinten, dass auch der Pietismus den Glauben zu selbständig, zu werkthätig, kurz nicht im protest. Sinne, auffasse. (Hossbach. Spener II. 222 ff. 242 ff.) — Entgegengesetzte Unkirchlichkeit von T. Erskine (unbedingte Freiheit des Evangelium. L. 1831). Ev. KZ. 73. 1831.

*) In dieser Beziehung geschahe auch der Vorwurf gegen die Protestanten, dass sie die Simonianische Lehre vom Glauben unter sich hätten. Nach Stellen wie Iren. 1, 23: (Liberos agere suos quae velint, secundum enim ipsius gratiam — salvari homines, sed non secundum operas justas cet.)

fürchten hat) hilft die zu Leben gewordene Ueberzeugung von der Kraft des Versöhnungstodes Jesu ab; denn er liebt nunmehr den, welcher ihn vorher geliebt hat. Indem er jene Ueberzeugung fasst, eignet er sich dessen allgemeines Verdienst zu *), und seinem Gemüth entquillt das Gute natürlicherweise, sich in den guten Werken darlegend, als in der Frucht des Glaubens. Jene Aneignung ist der Grund der Rechtfertigung.

Römisch-katholische Lehre: Für den heilsbedürftigen und verlangenden Menschen bedarf es nur göttlicher Erregungen, um ihn zum christlich Guten zu leiten. Die Rechtfertigung ist die wesentliche Vereinigung Christi mit dem Gemüthe. Die Sündenvergebung ist dann zum Theile schon vorübergegangen, zum Theile wird sie von dem wiederhergestellten und kräftig gewordenen Menschen selbst erworben.

Ganz im Zusammenhange mit diesen Gedanken war die Auffassung der Begriffe von Gesetz und Evangelium: und es bedarf für sie keiner besonderen und weiteren Darlegung. Die Zweideutigkeit in denselben ist so alt als natürlich: denn immer ging neben der mehr allgemeinen Bedeutung der Worte, wie sie hier Statt hat, die alte, engere her **), in welcher sie Mosaismus und

*) Dieses denn auch dem Verdienste des Glaubens entgegengesetzt; wie es von Altersher (in eigenthümlichem Sinne bei den Semipelagianern: vgl. Cassian. coll. 13, 16: fides quae gratiam meretur: aber auch August. retr. 1, 23: fides inchoat meritum) erwähnt wurde.

**) Auch die (Schwenkfeld vom Unterschiede des Wortes G. und der h. Schr. 1554), welche auf den Geist und das Wort der göttlichen Offenbarung geht.

Christenthum bezeichneten. Jene schreibt sich eigentlich von Augustinus her *): sie ist unter den Protestanten die eigentlich herrschende, wenn, schon auch bei ihnen in der Ausführung nicht streng gehalten **). Bei ihr findet man Gesetz und Evang., jenes in dem belehrenden und gebietenden Schriftinhalte, dieses in dem, welcher Verheissung enthält: und die Kraft von diesem da, wo der Mensch erst der Verheissungen bedarf, um sich zu Kraft und Leben aufzurichten. Das Gesetz aber ist nach den protestantischen Grundsätzen für den Glaubensvollen unnütz (als nur sofern ihm noch menschliche Schwäche im Sittlichen anhänge), für den Glaubenslosen aufstörend, schreckend, sittlich hemmend ***).

*) Der Pelagianismus legte (ob. 319) Bedeutung in die Bestimmung und Kraft des Gesetzes. Daher die Augustinischen Grundsätze von Gesetz und Evangelium. — Contra epp. Pel. 4, 5: Verbis haereticorum, quibus dicunt legem — omnibus sanctis, mandata eius servantibus, vitam potuisse conferre perpetuam — respondet apostolus (Rom. 4, 14).

Uebrigens nimmt auch Augustinus bisweilen Gesetz und Evang. in jenem ganz freien Sinne, von Schriftwort und freiem Geiste. Sp. et lit. 25. (Haec apparet distantia V. et N. T., quod lex ibi in tabulis, hic in cordibus scribitur, ut quod ibi forinsecus terret, hic delectet intrinsecus) oder überhaupt von Wort und Kraft (contra adv. leg. et proph. 1, 17 (Lex jubens — spiritus juvans).

**) Oben 598. — Antinomismus hatte daher sehr verschiedene Bedeutungen: ganz in der altprotestantischen wurde der Zinzendorfische Pietismus desselben beschuldigt. Bei diesem kam das dazu, dass er das Gute allein aus dem Gefühle der Sündhaftigkeit abzuleiten schien.

Antinomismus der alten Mystik: D. Theol. 28.

***) Am vieldeutigsten, immer aber vielsagend, war der

66.

Die kirchlichen Lehren von der göttlichen Einwürkung zum Guten werden durch das bestimmt, was über das angestammte sittliche Unvermögen und von der übernatürlichen Würksamkeit Gottes in seinem Reiche, festgesetzt worden war [1]). Mit ihnen und den, im Nächstvorigen behandelten, hängen die Lehren vom Verdienste des Menschen zusammen: ein Artikel, in welchem immer grosse Misverständnisse geherrscht, und Theorie und Praxis der Kirche in beständigem Widerspruche gestanden haben [2]).

1. Die Idee der Gnadenwürkungen ist, wie die der Offenbarung, eine so wesentliche in der Anschauung und im Leben der Kirche, dass sie dagewesen und sich ausgebildet haben würde, auch wenn sie in der h. Schrift nicht so bedeutend hervorgetreten wäre. Auch fand dieser kirchliche Glaube überall Anklänge, so unter den Juden als in der gesammten damaligen Welt: denn überall glaubte man das Wahre, Gute und Grosse aus der

Name von Gottes Wort, welcher Christus selbst, die heilige Schrift, die christliche Wahrheit und die Lehre von der Versöhnung bedeutete. Hier die alten Streitigkeiten mit den Fanatikern über die Kraft des göttlichen Wortes, und die Schubert-Bertlingischen, in denen sich ein, in den Schulen modificirter, Rationalismus aussprach. F. W. Kraft Nachricht von dem Streite Schubert's — wegen der Kraft des göttl. Wortes. L. 756. 8.

Kraft Gottes oder unter seiner Mitwürkung entstanden, und die Edleren und Geweihteren mit der Gottheit auf innigere und heilige Weise vereint. Und auch diese Gedanken wurden von den Philosophen des Heidenthums rationalisirt; wie die von Offenbarung *).

Der Pelagianismus hatte keinesweges die Statthaftigkeit oder die Nothwendigkeit dieser Gnadenwürkungen abgeleugnet; und der weitere und zum Theile äusserliche, Begriff der Gnade, welchen er begünstigte, war dem altkirchlichen und dem gemeinen Sprachgebrauche nicht so fremd, als die Augustinische Lehre dafürhielt. Aber die scholastischen Distinctionen **) wollten diese weiteren und engeren, äusserlichen und innerlichen, endlich den biblischen und kirchlichen Begriff von Gnade genauer scheiden und bestimmen. So wurde der Artikel von der Gnade einer der reichhaltigsten, vielseitigsten der kirchlichen Glaubenslehre.

Aber in drei Beziehungen kommt er in dogmatische Erwägung und ist er unter den Protestanten streitig geworden, seitdem überhaupt die kirchliche Glaubenslehre entschiedneren und freieren Widerspruch fand. Insofern nämlich in der Gnade ein unmittelbares Einwürken Gottes auf das menschliche Gemüth angenommen wird, (un-

*) Aber in den gewöhnlichen Zusammenstellungen solcher Reden aus dem Alterthume von Gottes Geistesbeistande ist Vieles genauer zu ordnen u. zu sondern. So ist Dio Chrys. or. 41 (Wetst. zu Eph. Anf.): τὸ τῆς φύσεως αὐτόματον, τὸ δὲ τῆς χάριτος ἑκούσιον — nicht im biblisch-kirchlichen Sinne, sondern natürliche, und freie Liebe. Aber besonders was aus Stoikern hier erwähnt zu werden pflegt.

**) Gratia gratis dans — data: gratos faciens. Die Scholastik gebraucht die Formeln in verschiedenem Sinne. So auch summa gratia.

mittelbar, wenigstens seinem Würken wenn auch nicht der Weise nach, wie es an den Menschen kommt) *): insofern sich in ihr göttliche und menschliche Kraft begegnen und vereinen soll: insofern in ihr endlich ein gewisser Gang und eine gewisse Folge des Einwürkens und Schaffens Statt haben soll.

In der ersten Beziehung läuft die Geschichte des Dogma von den Gnadenwürkungen dem vom Offenbarungsbegriffe völlig parallel, auch in Hinsicht auf Milderungen und Ausdeutungen, welche das Dogma erfahren hat; in der zweiten ist jene Geschichte schon im Artikel vom sittlichen Zustande des Menschen und von den seit dem Sündenfalle vorhandenen Kräften desselben, angedeutet worden: in der dritten liegen die Gedanken des Dogma von der Heilsordnung bei allen Parteien in dem, was sie von Grund und Bedingungen des Sittlichguten annehmen. Die protestantische Lehre, insbesondere die der Lutherischen Dogmatiker **), war sowohl nach ihren Grundsätzen als in ihrer kunstreichen Ausführung, eigentlich neu: aber auch in ihrem Formalismus nicht im Geiste der alten Kirche.

*) Das protestantische Princip, dass alle Würkung Gottes gegenwärtig nur mittelbar sei, lag nicht gerade nothwendig in der Lehre unserer Kirche: es bildete sich aber im Gegensatze zu der Römischen Kirche und zum Fanaticismus, und erst allmälig (so auch in unseren Symbolen) heraus. Eben darum blieb es vorzugsweise im Dogma stehen, und die kirchliche Meinung und das Leben wurden ihm oft ungetreu.

**) Vornehmlich gegen die Spener'sche Darstellung von Berufung, Wiedergeburt u. s. w. aufgestellt: in der fortwährend gewöhnlichsten Art erst in dem 18. Jahrh., Heinrich. Gesch. d. Glaubensl. 420 ff.

Ja es war sogar ein herrschender Gedanke des christlichen Alterthums, dass die Berufung und Umbildung des Menschen nicht auf Einem Wege geschehe *): und die protestantische Darstellung beschränkt dieses (wenn auch immer consequenterweise) viel zu sehr.

2. Die Kirche hat den Begriff von Verdienst nicht immer in strenger, eigentlicher Bedeutung gebraucht: oft nur vom belohnten Guten im menschlichen Leben **). Eigentlich aber heisst Verdienst in der kirchlichen Sprache das, was vom Menschen mit Freiheit gethan wird für seine Seligkeit und so, dass er sie dadurch gewinnt. In den kirchlichen Fragen, besonders des 16. Jahrh., über das Verdienst des Menschen (damals immer dem Verdienste Christi oder auch der Heiligen an die Seite oder selbst entgegengesetzt) ***) kam es auf Zweierlei an: auf jenes, vielfach schon hier Besprochene: wieviel der Mensch mit eigener Kraft Gutes zu würken vermöge? und darauf, ob ihm das Gethane Ansprüche gebe auf das ewige Heil?

*) Cyr. Hier. cat. 18, 30: πολύτροπος — τῆς αἰωνίου ζωῆς ἡ εὕρεσις. Φιλάνθρωπος γὰρ ὢν ὁ κύριος, οὐ μίαν οὐδὲ δευτέραν, ἀλλὰ πολλὰς τῆς εἰσόδου εἰς αἰων. ζωὴν ἀνέωξε τὰς θύρας —.

**) Ausll. zu Arnob. 1, 3. Columb. ad Lact. mortt. pers. p. 267. Doch gehören nicht alle hier gebrauchten Stellen (wie die bei Cyprian) her, um zu beweisen, dass mereri in der kirchl. Sprache oft nur soviel als, erlangen, bedeutet habe. Wohl aber ist dieses der Fall, wenn (z. B. Alan. de arte v. A.) das Verdienst mit der Gnade zusammengestellt wird.

***) Der Begriff von der Nachahmung Jesu bedeutete in der kirchlichen Askese das Büssen und Verdienen wie Christus: bis ihn die Mystik allegorisch und moralisch deutete. (Ob. 530.)

Bei dem Zweiten vermischte die kirchliche Polemik häufig den natürlichen Zustand des Menschen, in Beziehung auf das Gute und Gottgefällige, und denjenigen, in welchem sich die göttliche Kraft mit ihm vereint hätte: ungeachtet der vorangestellten Distinctionen.

Die gangbare Kirchenlehre der Römischkatholischen *), auch zu Trient bestätigt, hat sich in der Theorie an den Scotismus angeschlossen: in dem Praktischen aber hat sie sich der Thomistischen Meinungen und Deutungen bedient. Sie legt dem Menschen auch in seinem natürlichen Zustande, sofern er doch noch eine Anlage zur wahren Tugend in sich trage, und zu dieser auch hinwürken könne, ein Verdienst nach Billigkeit bei (meritum e congruo): dem göttlich erregten und gestärkten aber ein volles Verdienst (meritum e condigno) **). Hieran aber reiheten sich die verrufenen Lehren von überflüssigen, ausserordentlich verdienstlichen Wer-

*) Die protestantischen Hauptgedanken gehen dennoch die ganze kirchliche Zeit hin, und sehr häufig neben den kirchlichen her. So aus alter Zeit: Roswith. p. 55 Schurzfl.: quia te compunctione punivisti, veniam meruisti. Und Fgg.: gratuitum Dei munus. Non pensat humanum meritum; quia, si meritis tribueretur, gratia non diceretur.
Im 12. Jahrh. wurde auch bisweilen für die Nothwendigkeit des Glaubens gegen das unbedingte Preisen der Werke gesprochen (Eberh. c. Wald. 16. Wald. in operibus solum confidunt, fidem praetermittentes, cum fides operibus sit proponenda. Vgl. Füssl. KG. I. 108. — Bernard. de diversis serm. 28. in Cant. 24. Non possunt salvare opera sine fide). Aber schon Chrysostomus: περὶ τῶν οἰομένων ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι.

**) Merkwürdig sind hierbei die absichtlich vieldeutigen Formeln von actus eliciti — totum opus, non totaliter (Eck in der Leipz. Disp.): und ähnliche.

ken an *). — Dieser ganze Artikel, den von den guten Werken mit eingeschlossen, ist ganz angefüllt mit Misverständnissen jeder Art **), und die Sittenlehre, wie das lautere Streben der Menschen in den kirchlichen Parteien, haben nach beiden Seiten niemals ganz mit dem Dogma übereingestimmt.

Die überlegte, wohl zusammengefügte Lehre der Protestanten in dem Artikel von den Gnadenwürkungen behauptet doch immer und bei aller ihrer anscheinenden Härte, einen hohen sittlichen Werth ***): aber sie muss dem Geiste nach aufgefasst werden, und zwar in demselben, von welchem sie ausgegangen ist. Jene zuletzt erwähnte Lehre von der Verdienstlosigkeit des Menschen wollte sagen: dass nur der fromme Sinn das wahrhaft Gute schaffe, und er nur mit Gott ver-

*) Die Formel supererogativa (anders Abälard. epp. 6, als sonst gewöhnl. in der Kirche — : minus vovere quam exsequamur) wurde um so leichter aus Luk. 10, 35 hergenommen, je gewöhnlicher die Deutung jener Parabel vom Leben, von der Sünde, dem Satan und von der Erlösung war. Sie war in die gesammte Kirchensprache übergegangen.

**) Zu dem fortwährenden Misverständnisse im Ausdrucke, Werke und gute Werke (Tugend des Lebens — verdienstliche — freiwillige, daher überverdienstliche — Wohlthaten) kam noch die Vieldeutigkeit (zum Einen Theile schon erwähnt) der Begriffe vom Glauben und von der Liebe (dilectio — caritas: πόθος des Chrysostomus, hom. 9 in Rom., ἔρως des Dion. Ar. div. nom. 4, beide neben der apostolischen ἀγάπη). — F. L. Stolberg, Büchlein von der Liebe, und F. v. Baader 40 Sätze aus der religiösen Erotik. München 831.

***) E. Sartorius, Lehre vom Glauben und von der Gnade. Abhh. üb. wichtige Gegenstände der Theologie. Gött. 820. 3. A.

binde; aber, dass es ihm unendlich fern liege, einen Lohn, und wäre es auch der des Himmels und im reinsten Bilde gefasst, anzusprechen: dass er endlich, eben als fromm und auf Gott gerichtet, immer das Gefühl eigener Unvollkommenheit bei sich habe.

67.

Das von Gott dargebotene Heil lässt die Lehre aller kirchlichen Parteien, die strengere Mystik ausgenommen, durch gewisse äusserliche Zeichen angedeutet, vermittelt, mitgetheilt werden [1]). Es sind die, späterhin vorzugsweise sogenannten Sacramente [2]), über deren Zahl man nicht hätte streiten sollen, ehe man sich über Begriff und Würkung derselben vereinigt hatte [3]).

1. Man kann annehmen, und die geschichtlichen Spuren sind dafür, dass die älteste Kirche nach den apostolischen Zeiten nicht geneigt gewesen sei, in die christliche Gemeine eigentliche Zeichen, als Symbole oder Weihungen einzuführen: denn in solchen Zeichen hatten alle Irrthümer und Misbräuche des Juden- und Heidenthums gelegen *). Taufe und Abendmahl galten als Mehr denn Zeichen; sie gehörten dem christlichen Wesen und Leben selbst an. Aber bald stellte man diese beiden an die Stelle der jüdischen und heid-

*) Das Wort σημεῖον wurde daher vorzugsweise vom Judenthum und seinen Cerimonie'n gebraucht. Die Freiheit und Geistigkeit des Christenthums: August. ep. 119 ad Januar.: paucissimis et manifestissimis celebrationum sacramentis.

nischen Gebräuche*); und führte dann erst andere Gebräuche überhaupt, und endlich eine Nachbildung der fremden Mysterien in die Kirche ein. Es sind im Allgemeinen drei Ansichten gewesen, welche die Kirche von diesen Zeichen höherer Art von Altersher und bis in unsere Zeiten gefasst hat. Entweder hat sie dieselben als Mittel besonderer Würkungen und Erfolge, auch im äusserlichen Leben, angesehen, welche neben den allgemeinen christlichen Segnungen und Verheissungen hergingen; oder sie fand in ihnen das Mittel der Mittheilung von diesen **): oder sie betrachtete und behandelte sie nur als einen Theil der kirchlichen Gemeinsamkeit, als Gottesdienst, Liturgie. Die Ansicht, welche sie nur als darstellende oder ermunternde Symbole angesehen hat, schwebt in der Mitte zwischen den beiden letzteren. In der That gehört sie (und die Geschichte der einzelnen Sacramente wird dieses weiter darlegen) erst einer späteren, reflectirenden Zeit an; und Symbole, welche nicht auch mittheilten,

*) Es musste der Kirche, so lange sie umgeben war von Juden- und Heidenthum, noch klarer einleuchten, wie sich Taufe und Abendmahl sinnvoll der jüdischen Beschneidung und Paschafeier entgegenstelle, und, wie sie geeignet waren, gerade die bedeutendsten von den Gebräuchen unter den Fremden zu ersetzen. (Huet. quaestt. Aln. 2, 20. Böttiger Aldobrandin. Hochzeit 153 u. Isisvesper). Taufe u. AM. in den Mysterien werden erwähnt von Just. M. ap. I. 66. Tert. praescr. 40. bapt. 5. und Firm. Mat. (vgl. 19 ff. Münter.) Von Heiden Getaufte — bei Gregor an Bonifacius ?

**) Alter Spruch, der im Mittelalter viel galt (er erklärt auch manche Theorie'n, besonders über die Taufe): Sacramenta ideo purificant quod Christi sanguine sunt imbuta. Darauf nur angewendet 1 Jo. 5, 6.

lagen ganz ausser dem Denk- und Lebenskreise der ältesten Kirche, ja des Alterthums überhaupt *).

Die herrschende Ansicht ist seit dem 2. Jahrh. die geblieben, nach welcher von den Sacramenten die eigentliche Mittheilung der christlichen Gnaden erwartet wurde. Nur würkte die zuerst aufgeführte Ansicht immerfort noch daneben zu einer Vorstellung von magischer Kraft der höheren christlichen Gebräuche: wie sie sich uns im Folgenden vielfach darstellen wird. Die Idee des Glaubens, als Mittels der Mittheilung von der göttlichen Gnade in Christus, stand der herrschenden Ansicht von den Sacramenten bald zweideutig an der Seite, bald entgegen **). Die Mystik hat entweder diese Gebräuche sammt allem Aussenwerke der Religion als unkräftig und tödtend verworfen, oder im anderen Extrem ihnen zu viel Unmittelbarkeit, Uebernatürlichkeit beigelegt.

2. Wenige Gegenstände sind geschichtlich so verworren auf unserem Gebiete, als der Gebrauch des Wortes, sacramenta ***). Es kam Mehres zusammen, um es in die christliche Sprache einzuführen. Theils, dass es in der gemeinen Sprache dem griechischen, μυστήριον, entsprach, und

*) Dieses hat auch Lessing im Berengarius bemerkt. Das griechische σύμβολα und σημεῖα u. ähnl., von diesen Gebräuchen angewendet, steht dem nicht entgegen. — Eine Ausnahme macht vielleicht nur Jo. Erigena.

**) Erst die protestantische Kirchenlehre hat die Begriffe von Glauben und Sacrament allgemein und eng mit einander verknüpft. Augustinus berühmtes (25 in Jo.): crede et manducasti — schloss sich an Joh. 6, 28. 29 an.

***) Ambros. de sacramentis und de mysteriis — oben 319. Im weitesten Sinne nimmt auch Hugo das Wort. (Liebner a. O. 353).

zwar nach allen seinen Bedeutungen *); theils, dass es das allgemeinste Wort für heilige und übernatürlich kräftige Handlungen und Sachen war: theils die scheinbare Verwandtschaft einzelner von diesen kirchlichen Dingen mit heidnischen, welche vorzugsweise jenen Römischen Namen führten **). Aber man legte so wenig Bedeutung auf diesen Wortgebrauch, dass vieles Andere, was nicht einmal Cerimonie war, ohne Unterschied denselben erhielt. — Will man dennoch einen allgemeinen Begriff von dem aufstellen, was die Kirche von Anfang an mit diesem Namen bezeichnet habe; so ist es, geweihter und einweihender Gebrauch (res sacra und sacrans): in welchem Sinne man nun auch diese Weihe auffassen mochte ***).

Aber die verschiedenen Angaben des Mittelalters über die Zahl der Sacramente haben meist einen tieferen Grund und grössere Bedeutung. Denn es spricht sich in ihnen ein, in der älteren Kirche noch nicht vorhandenes, Schwanken über die, würklich von Christus eingesetzten und wahrhaft göttlich würkenden, Gebräuche aus: ein Schwanken, welches ebensosehr aus dem kirchlichen Interesse für gewisse neue Dogmen und Bräuche, als auch

*) Ueber die Formel, sacramenta (und secreta) mysteriorum im Mittelalter: Blondell. Pseudois. 69.

**) Schriftsteller über das Röm. Wort: Beck. comm. hist. 762.

Näher lag es, die Taufe sacramentum zu nennen. (Elmenhorst. ad Apulei. p. 193. Herald. ad Arnob. 2, 5.) Das AM. hat nach Balduin. ad edicta pr. de Chr., Tertullian zuerst so genannt.

***) Am meisten entschieden sind Augustinus Erklärungen. August. pecc. or. 40 (rerum occultarum sacrata et evidentia signa). C. D. 10, 5. Wiggers Aug. S. 9 Anm.

würklich aus der Ungewissheit über die ursprünglich christliche Lehre und Sache *), herstammte. Die Siebenzahl der Sacramente war ohne Zweifel früher vorhanden und anerkannt, als die Namen derselben. Jene hing ganz natürlich, nicht nur mit der alten Heiligkeit der Siebenzahl, sondern auch mit manchen anderen Theorie'n der Kirche zusammen: am meisten mit der von den sieben Gaben des h. Geistes (gratia Sp. S. septiformis). So versteht es sich denn leicht, wie jene Annahme der sieben Sacramente gleichzeitig mit der Ausbildung der abendländischen Dogmatik aufgekommen sei. Die Theorie gab allerdings Petrus Lombardus zuerst **). Durch ihn, und durch jene kirchlich einleuchtende Analogie ging sie in die Schullehre als herrschende Vorstellung über.

*) Dazu kam, dass als Merkmal des Sacrament immer vorzugsweise die göttlichen Kräfte, nicht die göttliche Einsetzung, gedacht wurden (Isidor. Origg. 6, 19: Sacrr. a secretis virtutibus appellantur).

**) Das grösste Schwanken darüber herrscht zwischen dem 9. und 12. Jahrh.: aber, vornehmlich ausser der Schule, noch fortwährend. Nicht drei und vier nahmen die hier gewöhnlich erwähnten Schriftsteller des 9. an (Paschasius und Rabanus), sondern zwei (das Chrisma gehörte zur Taufe), wie auch Isidor. a. O. So auch Lanfrank (Basnag. praef. Thes. III. 2. p. 39). Im 12. Jahrh. nicht sieben: Robert Pullus, Gottfr. v. Venedig (Cramer zu Bossuet VI. 295): auch das Decretum Gratiani. Nichts ist auch in Hildeberts tractatus theol. bestimmt: doch Hildeb. Serm. 84. werden (nach Joh. 19, 34) deutlich Taufe u. AM. allein als ecclesiae sacramenta aufgeführt.

Späterhin noch Tauler (Predd. 248): Glaube, Taufe und Chrisma — Busse — AM. und letzte Oelung. Von Otto v. Bamberg (arrham fidei vobis trado, septem sacramenta ecclesiae, quasi significativa dona Sp. S.) Vita Othon. b. Canis. — Basn. I. c. 62. — Hugo v. S. V., Liebn. 423 ff.

3. Die Reformatoren, sowie die früheren Läuterer der Kirchenlehre, erklärten sich gegen die sieben Sacramente, weil sie in ihnen eine Herabwürdigung der, würklich durch Gott geweihten, höheren Gebräuche fanden, überdiess auch bei den einzelnen vieles Fremdartige, Eingedrungene, ja Bedenkliche oder doch zum Bedenklichen leicht Miszudeutende *). Aber man könnte unter diesen sogenannten Sacramenten immer manches Sinnvolle, Bedeutsame, Alterthümliche einräumen, und doch die Zusammenstellung der sieben Sacramente willkührlich und unächt finden. Gewiss ist, diejenigen in der Römischen Kirche abgerechnet, welche nur an der rohen Form hängen, heutzutage nur noch Eine Meinung über diesen Gegenstand alter Polemik.

Das kirchliche Alterthum hat nur Taufe und Abendmahl, als die von Christus eingesetzten, mit göttlicher Kraft erfüllten, Gebräuche, anerkannt **). Setzt man in der Kirche einen Namen fest für solche Gebräuche, wie den eben vom Sacrament; so gebührt er nur jenen, oder er wird, wenn nicht gemisdeutet, bedeutungslos. Die Römische und griechische Kirche haben nach Geist und Verfassung das Bedürfniss mehrer heiliger und

*) Die Verwerfung vom Gebrauche des Wortes sacramenta überhaupt nahmen die Eifrigeren unter den Reformatoren von den älteren Separatisten. Wiklif will (Trial. 4, 1) nicht streiten über die Zahl der Sacramente, wie Melanchthon: in gewissem Sinne könnten alle Dinge Sacramente heissen. — Calvin über die Zahl der Sacrr. wie Melanchthon.

**) Diese aber mit grösster Entschiedenheit, Gnostiker (diese deuteten T. und AM. in Mysteriengebräuche um) und Manichäer (Moshem. comm. 888) nicht ausgenommen.

weihender Gebräuche: es muss ihnen überlassen bleiben, sie zu ordnen; nur dass dabei keine abergläubische Unwürdigkeit, und keine Entstellung der Schriftlehre und des kirchlichen Alterthums Statt habe. Wir mögen sogar ein ähnliches Recht auch wohl den Einzelnen und den Parteien unserer Kirche gönnen *): aber die entschiedene Mehrzahl in derselben scheut sich, und, wie wir glauben, mit gutem Grunde, vor jeder Versinnlichung des Geistes der protestantischen Kirche; und sie wird auch schwerlich die Ansicht derer theilen, welche entweder das religiöse Leben überhaupt, oder doch das kirchliche, lediglich ästhetisch und symbolisch auffassen und behandeln mögen.

Das Schwanken der Reformatoren über das sogenannte Sacr. der Busse hatte seinen Grund sowohl in einer, damals noch nicht ausgeglichenen, Unsicherheit der Deutung einiger biblischer Stellen, als in der schwankenden Ansicht vom Werthe des Sündenbekenntnisses und der Absolution **).

Merkwürdig aber ist es, dass genau genommen

*) In den, nicht hierhergehörigen, Erörterungen neuester Zeit über Cultus und Liturgie kam dieses vielfach zur Sprache. Ausserdem Göthe a. m. Leben II. 179 ff. (Marheinecke) Aphorismen z. Erneu. des k. Lebens (Berl. 817) 179. Dagegen J. C. Gass ob. erw. S. über den Cultus, F. Köppen Ph. des Chr. II. 100 u. A.

Der Streit über die Sacramente des A. T., vielseitig bedeutend, weil er Begriff und Bedeutung des Sacr. überhaupt anging.

**) Apol. A. C. 7. 200. Luther. captiv. babyl. (der Streit mit Heinr. VIII oben 562) Planck Gesch. d. pr. L. I. 273 ff. Augusti D. G. 343: aber vgl. Dogm. 2. A. §. 254. — Der Art. vom Amte d. Schlüssel im kl. Katech.: Illgen mem. utr. catech. Luth. (L. 830) IV. Spener (vom Gebr. u. Misbr. des Beichtwesens. L. 669) und Schade.

keine Partei bestimmte und feste Gedanken über die Kraft, die Würkung und den Erfolg der Sacramente aufgestellt hat *).

68.

Die, seit dem 12. Jahrhundert anerkannten, sieben Sacramente der katholischen Kirchen lassen sich nicht alle bis in das höchste kirchliche Alterthum verfolgen [1]): und einige von ihnen, besonders das der Confirmation und der letzten Oelung, konnten daher auch niemals in der Römischen Kirche selbst, und in der griechischen, seitdem diese die Lehre von den

*) Ueber die Kraft Streit zwischen Dominikanern und Franciskanern (Scot. in sentt. 4, 1); welcher noch zu Trient so bedeutend war, auch von Luther Cat. mai. 533 ff. erwähnt. Die Thomisten: sacramenta habere virtutem instrumentalem — Scot. (weil Gott für geistige Würkungen kein körperliches Mittel gebrauche), die Kraft des Sacr. liege in der Verheissung Gottes. Die Protestanten: in beiden (doch die Thomistische Meinung geistiger aufgefasst), dem Geiste und dem Worte Gottes.

Die Würkung des Sacr.: durch Glauben oder ex opere operato (aber diese Formel, wie schon die Confutatio A. C. bemerkt, bedeutet auch oft nur die objective Würkung).

Der Erfolg: wieder zwischen Dom. und Fr. streitig (praevia dispositio — gratia). Die Protestanten: seligmachender Glaube. — Aber diese allgemeinen Bestimmungen über das Sacr. wurden bei der Erwägung der einzelnen immer wieder aus den Augen gelassen. — Ueber den character indelebilis von drei Sacramenten: C. M. Pfaff. de char. indelebili. Tub. 729. 4.

sieben Sacramenten von jener aufgenommen hatte, eine bestimmte und feste Gestalt erhalten [2]).

1. Eben in der dogmatischen Unbestimmtheit, welche bei den meisten von diesen Gebräuchen Statt hat, gehören sie vorzugsweise, auch nach ihrer Geschichte, der christlichen Archäologie an *). Einige von ihnen, die Ehe und die Ordination **), lagen ganz natürlich in Geist und Einrichtungen der ältesten Kirche, jene sogar im religiösen Leben des ganzen edleren Alterthums ***): die Absolution sammt Allem, was mit ihr verbunden ist, kam sogleich mit der Mysterienverfassung in die Kirche herein. Die letzte in unendlich verschiedener Bedeutung und Form †), wie ja die Sündenvergebung selbst und die Büssung bald in allgemeinem, bald in besonderem Sinne und für

*) F. Brenner. gesch. Darst. der Verrichtung und Ausspendung der Sacrr. von Chr. bis auf uns. Zeiten. Bamb. u. Würzb. 818 — 24. III. Augusti Denkwdd. — Chemnit. ex conc. Tr. II. v. A.

**) Χειροτονία als Mysterion (nicht von Ungeweihten zu vollziehen), Basil. Sp. S. 27. Conc. Laodicen. can. 4. Chrysost. hom. 18 in 2 Cor. — Jo. Morin. de sacris eccl. ordinationibus — P. 655 f.

***) Τέλος — Here Teleia bei den Griechen — Böttiger a. O. 138. Creuzer Mythol. II. 558 ff. 590. III. 579. — Th. Sanchez. de sacr. matrim. 1592 f.

†) Jo. Morin. de disciplina in admin. sacr. poenitentiae. Par. 651. 4. J. Sirmond. hist. poenit. publicae. Par. 651. 8. (Opuscc. IV). J. Launoi. explicata eccl. traditio circa canonem, omnis utriusque sexus. P. 669. Nat. Alex. de conf. sacramentali: H. E. XIII. d. 14. — Jo. Dallaeus de sacramentali s. auriculari Lat. Confessione. Gen. 661. 4. Conc. Lat. 4. can. 21. Flor. und Trid.

die mannichfachsten Anlässe gebräuchlich war. Die Ehe (nicht blos die Einsegnung zu derselben) konnte nur durch die grösste Ungenauigkeit in Denken und Sprechen den Namen des Sacraments führen; einen Namen, welcher doch eigentlich nicht blos Etwas im sittlichen Leben bedeuten konnte, was nicht ohne Gott und göttliche Weihe oder auch ohne Symbole des Göttlichen bestehen könnte, sondern Etwas, dafür von Gott gestiftet und dargeboten, die Menschen zum Heile zu führen. Uebrigens darf bei alledem der Nutzen nicht verkannt werden, den der sacramentliche Begriff hierbei in solchen Zeiten gehabt hat, welche das Ernste und Heilige an sich nicht zu fassen oder zu würdigen vermochten *).

2. Die beiden, oben besonders erwähnten, Sacramente, der Confirmation (2 Kor. 1, 21) und der letzten Oelung **), sind in der Eigenschaft, welche sie in den kathol. Kirchen innehaben, die jüngsten. Nach und nach, spät erst, und zuerst im abendländischen Mittelalter, wurden sie als selbständige Gebräuche eingeführt; nachdem sie, vornehmlich aber die erstere ***), mit anderen heiligen Bräuchen verbunden gewesen waren. Die letzte Oelung war sogar, als ein

*) Ganz zufällig ohne Zweifel ist aus der Zahl der Sacramente ausgefallen und dennoch wie sacramentlich beibehalten worden das Fusswaschen, welchem die Schrift de mysteriis sogar die Macht beilegt, von der Erbsünde zu reinigen, und das Bernhard (S. de C. D.) Sacrament nennt. Lampe ad Jo. 13, 5. Augusti Denkwdd. II. 104 ff.

**) Jo. Dallaeus de duobus Latinorum ex unctione sacramentis, confirm. et extr. unct. Gen. 679. (L. Holsten. de ministerio confirm. Ren. 676. J. Launoi. de sacramento unctionis infirmorum. Par. 673. 8.)

***) Diese, als Salbung und Handauflegung bei der

eigener Gebrauch und mit der Erwartung besonderer Segnungen verbunden, zuerst nur bei den Häretikern, vornehmlich in der Partei des Markus *), gebraucht worden. Unendlich schwankend blieb auch bei den Römischkatholischen die Theorie der beiden Sacramente, besonders auch nach ihrem Verhältnisse zu Taufe und Abendmahl. Aber die griechische Kirche **) nahm sie zwar als besondere heilige Handlungen, als Mysterien, auf, jedoch sie deutete und wendete sie (vornehmlich das εὐχέλαιον) eigenthümlich an.

Taufe. Sie wird von Altersher bald als Theil der Taufe (Tert. bapt. 7), bald als wesentlich mit ihr verknüpfter Gebrauch erwähnt. Im Streite über die Ketzertaufe war es eine Hauptfrage, ob dieses sacramentum utrumque (Concc. zu Carthago, Routh. III. 143) getrennt werden könnte. Sacramenta baptismatis im 9. Jahrh. und späterhin (Semler. sell. capp. 2. 288. 3. 76).

Primsigning, als Vorläufer der Taufe: Rühs, Edda (Berl. 817) 123.

*) Von Markus (Neander Gnost. 184) Iren. I, 21 (Theod. H. F. 1, 2) τοὺς τελευτῶντας καὶ ἐπὶ τὴν ἔξοδον φθάνοντας λυτροῦνται u. s. w. Herakleoniten.: Epiph. 36, 2 — ἐπὶ τῇ ἐξόδῳ — gewiss aus alten Mysterien, und in keinem Zusammenhange mit Mark. 6, 13 und Jac. 5, 14.

**) Aufnahme der 7 Sacrr. bei den Griechen: P. Arcudius de concordia eccl. occ. et or. in septem sacrr. administratione. Par. 626 f. Simeon Thessalon. (L. Allat. de Sim. 2, 18) de fide et sacramentis eccl. ed. Dositheus. 683 (R. Simon crit. de la bibl. de M. Dup. I. 403 ff.) Beim Metrophanes 5 (ausser den drei, Taufe, κοινωνία und μετάνοια, noch ὁμωνύμως vier andere) vgl. 8—13. Mogilas aber I. 98 ff. sieben Mysterien, und so die Späteren alle: Stourdza 81 ff. — Leo All. cons. 3, 16.

Mysterienlehre des Dion. Areopagita in der kirchlichen Hierarchie (6 Mysterien wie Theod. Stud.) — Es ist sehr bedeutend, dass die Todtenfeier als Sacr. untergegangen).

Charakteristisch für alle Parteien ist Art und Sinn, in welchen in ihnen die Confirmation aufgenommen und behandelt wurde *). Alterthümlicher, wie überall, gebraucht sie die griechische Kirche als Sacrament, mit der Taufe verbunden; als ein eigenes, neues Gnadenmittel nimmt sie die Römisch-katholische: die Protestanten, erst unsicherer Meinung über sie, nahmen sie zuletzt nur als einen moralisch bedeutsamen und würkenden Ritus auf.

69.

Unter den beiden Gebräuchen nun, welche die Kirche von jeher und überall für heilig und göttlich geweiht geachtet hat, wie sie denn in den Schriften des N. T. ohne Zweifel allein als solche hervortreten; hat die Taufe in der Hauptsache nur wenig besondere Lehren veranlasst [1]). Die Verschiedenheit der Meinung, welche sich dennoch von Altersher bei der Taufe gefunden hat, gehört entweder mehr dem Ritus an, oder liegt in der verschiedenen Ansicht vom Sacrament überhaupt, oder sie hat ihren Grund mehr in anderen Dogmen, vornehmlich dem von Erbsünde und Erlösung [2]).

**) 1. Sinn und Zweck der Taufe war in den heil. Büchern selbst mehr im Allgemeinen darge-

*) Brenner — Augusti a. O.: H. W. Bödecker über Confirmation und Confirmandenunterricht. E. hist. prakt. Versuch. Gött. 828.

**) Gerh. J. Voss. de baptismo diss. 20. Amst. 648. Opp. VI.

stellt worden *). Bestimmt stand sie dort als die eigentliche, volle Einweihung zur christlichen Gesellschaft und ihren Segnungen da: und als solche nahm sie auch die Kirche von Anfang an **). Dabei aber wurde, und eben auch von den ältesten Zeiten der Kirche, gewöhnlich alles Das, was die h. Schrift mehr als mittelbare Segnung der Taufe angesehen hatte, eigentlich aber als christliche Segnung überhaupt, unmittelbar in die Taufe gelegt (Sündenvergebung, Heiligung u. s. w.); und gleichfalls die Geistesmittheilung, welche dort nur als eine, an die Taufe äusserlich geknüpfte, Segnung dargestellt worden war, von der Taufe selbst hergeleitet: mochte nun jene Confirmation mit ihr als ein besonderer Act verbunden werden oder nicht. Diese Ansichten, eigentlich also doch nur Begriffsvermischung, stellten denn die Taufe

A. van Dale hist. baptismorum tum judaicorum tum chr. Diss. super Aristea. Amst. 705. 4. J. A. Stark Gesch. d. Taufe und der Taufgesinnten. L. 789. G. A. Ruperti th. Miscellen (Hann. 820.) IV. 1: die Christentaufe. Conr. Steph. Matthies baptismatis expositio biblica, historica, dogmatica. Ber. 831. 8.

*) J. G. Reiche de bapt. origine et necess. nec non de formula bapt. Gtt. 817. E. Dressler, d. Lehre von der h. Taufe, als der Weihe z. chr. Leben, nach der Grundlehre des N. T. L. 830.

**) Zonaras (wie die Zusammenstellungen dieser Lexikographen meist historisch lehrreich sind) 376: Βάπτισμα· ἄφεσις ἁμαρτιῶν δι' ὕδατος καὶ πνεύματος· ἡ ἑκούσιος συνταγὴ πρὸς τὸν Θεὸν δευτέρου βίου· ἡ ἀνάλυσις ψυχῆς ἐπὶ τὸ κρεῖττον· ἡ λύσις δεσμοῦ ἐκ φιλανθρωπίας δεδωρημένη· ἡ ἀνεκλογιστὸς ἄφεσις ἁμαρτιῶν. Vgl. Theodoret. H. F. 5, 18.

Vieldeutige Bezeichnung der Taufe durch σφραγίς (schon Clem. R. beide Brr. a. Kor.) — Cyr. Hieros. procat. (Rössler Bibl. V. 336). Suicer — Segaar z. Clem. Al. 377 ff.

immer als eine mystische Handlung dar, erfüllt mit mächtigen, unmittelbar würkenden, Kräften *). Durch die Form derselben wurde das Eine Moment, die Sündenvergebung, besonders hervorgehoben: und so galt denn jener heilige Gebrauch stets als ein grosses, umfassend würksames, Tilgungsmittel für die Sündenschuld **).

Wesentlich wurden diese ursprünglichen Ansichten nicht verändert durch die Mysterienform, welche in der Kirche zu herrschen begann, wie oben dargelegt. Durch diese wurde es zwar möglich (wofür sonst auch ein, wiewohl unlauteres,

*) Dabei wurden indessen jene gnostischen Uebertreibungen, wenigstens in der Theorie, fern gehalten, welche der Taufe magische Kräfte und für das ganze, irdische oder auch himmlische, Geschick des Menschen beilegten. Hydrotheiten Praedestinatus p. 58. (Clem. hom. 11, 22. 24. Recogn. 8, 26) — auch im Manichäismus. Menander's Taufe zur Unsterblichkeit: der βαπτισμὸς ὑπὲρ τῶν νεκρῶν (Cerinth) Marcion: Tert. res. 48. Marc. 5, 10. Chrys. (hom. 40) und Theophylakt zu 1 Cor. 15, 29. Taufe der Engel für die Menschen, Valentinianisch: Exc. Theod. 22.

Das Verdienst der Taufe im ophitischen Diagramma: Matter. II. 233.

**) Hiervon sind die Schriften aller Lehrer und aller Zeiten voll: von Barn. 11 und Hermas 1, 3. 3, 9. an — Cypr. de grat. ad Don. — Taufe des Constantin: Julian (Caesares, vgl. b. Cyrill. 7. 245), Zosim. 2, 29 — Sozom. 1, 5 (Eus. V. Const. 4, 61).

Die Nothwendigkeit der Taufe zum ewigen Heile (Tert. bapt. 18: nemini sine bapt. salus competit) wurde niemals in der Kirche bezweifelt oder auch nur beschränkt (auch in der Controvers des 3. Jahrh. von keiner Seite: oben 231). Eine Vergöttlichung durch die Taufe, welche für das Höchste fähig mache, Gr. Nyss. cat. 35. So auch Dion. Areop., und vgl. Iren. 3; 19 (unitas), Clem. Paed. 1, 6. ἀπαθανατίζεσθαι. Aug. ench. 52.

praktisches Interesse sprach), dass man die Taufe, als wie die letzte, grösste Weihe, aufschieben konnte, selbst bis in die letzte Lebenszeit*); womit man zugleich ihre Kraft für das Vorurtheil steigerte, aber in der That herabsetzte (denn sie hörte hierdurch auf, das einzige und nothwendige Mittel und Zeichen der Aufnahme zur Christengemeine zu sein): allein der Begriff der Taufe blieb dabei doch ganz derselbe.

Die Namen und die Prädicate, welche die Taufe in der Kirche innehatte, beziehen sich alle auf jene Begriffe: Weihe, Sündentilgung, Geistesmittheilung **). Der heilige Geist, sich mit dem Wasser verbindend (schöpferisch wie im Anfang der Dinge), galt als das Princip, welches in der Taufe Alles würkte ***).

*) Greg. Naz. or. 40. εἰς τὸ ἅγ. βάπτισμα, und Greg. Nyss. Schrift (Opp. I. 956 ff.) gegen dieses Aufschieben. So auch Chrysostomus (Neander Chr. 1, 74). — Basil. hom. 13. 17. und π. βαπτίσματος.

**) Oben über σφραγίς — auch zu φώτισμα u. ähnlichen Suicer. und Jablonsk. Opuscc. III. 66. Κάθαρσις und πρώτη κάθαρσις (Segaar a. O. 400), τελειότης und φάρμακον Clem. Al. Paed. 1, 6.

In weiterer Auffassung Aug. nupt. et conc. 1, 33: mundantur atque sanantur non solum peccata, quae omnia nunc remittuntur in baptismo, sed etiam, quae posterius — contrahuntur. Aber c. epp. Pel. 3, 3: bapt. abluit omnia peccata, sed non aufert infirmitatem. Wie das protestant. System.

***) Diesem nach konnte also die Stelle, Merobaud. Fragmm. p. 5: Deus — arcana laticum receptus unda, pellit crimina, nec sinit fuisse, et vitam novat obruitque poenam — auch wohl (anders Niebuhr praef. IX) von einem Christen geschrieben werden.

Wasser und Geist, Leib und Seele gereinigt: Cyr. cat. 3, 4. Jo. D. 4, 10. — Unklare geschichtl. Darstel-

Aber so tief lagen diese Vorstellungen von der Wunderkraft der Taufe in dem kirchlichen Sinne und Leben, wenn gleich (und dieses ging schon aus der Ansicht selbst hervor) nicht in bestimmten, ausgeführten Begriffen und Theorie'n; dass sich auch die Protestanten von ihnen nur schwer loszumachen vermochten. Ja Viele von ihnen hegten sogar solche Begriffe von der Taufe, welche über die alten mysteriösen hinausgingen: die Lutherische Liturgie fasste sie auf und hat Einiges davon bis in unsere Zeit herab festgehalten. Um so leichter, je entschiedener sich die Protestanten solchen Lehren widersetzten, welche die Taufe nur entweder als gesellschaftlichen, oder als sittlich würkenden, Ritus auffassten: den moralischen, separatistischen, mystischen *) Parteien, also den Anabaptisten so gut wie den Socinianern und Arminianern. Die Lutherischen Symbole selbst sprachen nichts Bestimmtes über das Ganze aus: auch die öffentlichen

lung in: Hilar. Severini meletemata de invisibili S. baptismatis materia. Ber. 826. 8.

*) Es hatte der Fanaticismus in der Kirche von Altersher die Taufe als unnöthig, oder als hemme sie die Kraft des Göttlichen, dargestellt (an ihrer Stelle wurde die Handauflegung, als wesentlicherer Gebrauch, von den Secten im MA. empfohlen — der älteste Widerspruch dieser Art gegen die christl. Taufe ist der bei den Zabiern: Cod. Nasar. II. 108: der falsche Messias, perverso baptismo vivo, baptizat in nomine P. F. et Sp. S. —) Aber selbst die alte und Römische Kirche hatte in einigen Dogmen, wie in dem von der Bluttaufe, die Kraft der Taufe zu schwächen geschienen (auch Wiklif stellte die drei gleich: bapt. spiritus, fluminis, sanguinis). Bei den Anabaptisten aber war die Taufe doch eigentlich nur ein äusserlicher Gebrauch.

Formeln der Reformirten sprachen so, dass es noch mannichfach gemisdeutet werden konnte.

Erst allmälig und mehr im Zusammenhange mit den Lehren von den Sacramenten und vom Abendmahle, stellte sich unter den Protestanten eine würkliche Kirchenlehre heraus. Zuerst: dass durch die Taufe nur die innere Bedingung der Sündenvergebung, eine geistige Würkung, nämlich der seligmachende Glaube, dargeboten werde. Dieser Gedanke war insofern neu und eigenthümlich, als doch die alte Kirche immer neben den inneren Erfolgen auch reale, und als sie niemals jene ganze Theorie vom seligmachenden Glauben so gedacht hatte *).

Mit jener Lehre hing noch eine zwiefache zusammen: die, dass der subjective Grund von der Würkung der Taufe in dem Glauben **) des Empfangenden liege, und der objective Grund in der Verbindung des Worts der Einsetzung (verbum Dei) ***) und des göttlichen Geistes mit dem Element der Taufe. Dieses ganz im Einklange

*) Roher Aberglaube, wie der der Glockentaufe und Aehnliches (Bingham. 3. 285 ff. Augusti a. O. 214 ff.) lag nicht im Sinne der alten Kirche.

**) Der allgemeine Gedanke, dass der Glaube in der Taufe würke (neben jenem, welchem er doch eigentlich widersprach: dass die Taufe durch die Kirche würke) geht durch die ganze alte Meinung — Cyr. cat. 1, 3. Aug. c. Jul. 6, 25, und dieser vornehmlich (Tr. 80 in Jo.: non quia dicitur, sed quia creditur). Doch vgl. bpt. c. Don. 3, 14 f.

***) Das verbum Dei (Eph. 5, 26) war hier zuerst in der Sacramentenlehre genannt worden, und blieb auch in diesem Artikel vornehmlich. Die berühmten Worte Augustins (tr. 80 Jo.): accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. Ueber jene Paulinische Stelle: nupt. et conc. 1, 33.

mit der protestantischen Gesammtlehre vom Sacrament.

2. Die verschiedenen Gebräuche, mit denen das Taufsacrament umgeben wurde, sind zwar alle auch mit dogmatischen Gründen unterstützt worden; allein sie gingen nicht alle aus solchen, ja meist aus zufälligen oder äusserlichen Ursachen hervor*). Auffallend ist bei manchen die Leichtigkeit, mit welcher sie an einigen Stellen der Kirche verändert worden sind: gegen die Principien, welche sonst ausgesprochen waren, und ohne Berücksichtigung des Zusammenhanges derselben mit der Glaubenslehre. Dieses gilt vornehmlich von immersio und adspersio.

Nur vom Exorcismus wollen wir das geschichtlich Ausgemachte beifügen **). Als ein Act vor der Taufe und sie vorbereitend, fand er sich ohne Zweifel schon in den frühesten Zeiten: insofern die Ungeweihten unter der Herrschaft des Satan stehen sollten. Es war der Schluss der Kat-

*) Mehr als nur ein Theil des Rituals war die Taufe auf V. S. und Geist: diese immer für wesentlich gehalten. (Can. ap. 50.) Veränderung der Formel durch Eunomius. (Die bei Markus: Iren. 1, 21. Eus. 4, 11 war nur seine Umschreibung der biblischen Taufformel.) Zusammenhang des Streites über das Untertauchen (einmalige oder dreimalige) mit den Bestimmungen der Trinitätslehre. — Doch unterschied Augustin zwischen der vollständigen u. der heilbringenden Taufe. (Walch. Gesch. d. Ketz. IV. 312 ff.) Indessen spricht er auch hier nach Zeit und Anlass verschieden. (C. Don. l. c. hierfür: potest fieri, ut quis integra teneat verba symboli et tamen non recte credat.)

Ueber Tert. exh. cast. 7: et offers et tinguis, et sacerdos es tibi solus. (Bingham. hist. bapt. laicorum. Hal. 738).

**) J. C. Wernsdorf. de vera ratione exorcismorum vet. eccl. Vit. 749. 4. J. M. Kraft ausführl. Gesch. vom Exorcismo. Hamb. 750. 8. gegen den Exorcismus überhaupt.

echese *). In der Taufe selbst fand die Entsagung (ἀποταγή) Statt: ein Ritus, ursprünglich von nur moralischer Bedeutung, dessen Sinn und Form oft mit dem Exorcismus verwechselt worden ist **). Gewiss hat man in der Kirche dem Exorcismus eine magische Kraft gegen das Dämonische beigelegt: denn ausserdem würde er neben der Weihe (welche ja schon aus dem dämonischen Reiche heraus versetzte) ganz überflüssig gewesen sein. Auch war er nicht blosses Gebet.

Aber bei der Kindertaufe hätte ihn die erste Kirche gewiss nicht angewendet ***): sie würde weder den Gedanken ertragen haben, dass auch Kinder der Christen befleckt von Natur wären, und sie hatte die harte Erbsündenlehre noch nicht. Auch war die Vorstellung von einem Dämon, welcher alle ungeweihte Menschen besässe, nicht ursprünglich kirchlich: sie war vielmehr gnostisch, und man wird diese Verwandtschaft des eigentlichen Taufexorcismus nicht in Abrede stellen können †).

*) Cyr. procat. und cat. myst. 1. Aug. f. et opp. 6. Daher auch Exorcisten und Katechisten bisweilen dasselbe bedeuten: Gothofr. ad. Cod. Theod. VI. 63 Ritter. — Aus 1. P. 3, 21 wurden das Wort ἐπερώτημα und die Sache classisch in der Kirche.

**) Eisenlohr über den Ursprung u. urspr. Sinn der Entsagungsformel bei d. Taufe: Bengel. Archiv. II. 285 ff. Beim Tertullian vor der Taufe (contestari aliquanto prius) Cor. 3. (Neander Tert. 149 ff.) 'Αποτ. und συνταγή.

***) Etwas Anderes war der Exorcismus Dämonischer oder auch sittlich schwer Behafteter. Auch gehört nicht hierher das ὕδωρ und ἔλαιον ἐξορκιζόμενον (Exc. Th., Cyr. Hi.), entg. ἁγιαζόμενον.

†) Auch Füsslin. KG. des MA. I. 151 ff.: der Exorcismus sei aus Manichäismus entstanden, — Ecl. proph. 7 (dahin Neander KG. I. 2. 810): πνεύματα ἀκάθαρτα, συμπεπλεγ-

Die africanische Kirche hat, wie es scheint, den Exorcismus zuerst als allgemeinen Taufritus gebraucht *): gewiss anfangs ohne bestimmte und besondere Theorie: nur als einen sinnlich kräftigen Ausdruck für die Reinigung und Weihe des Getauften, und nach einer verworren aufgefassten Tradition. Auch finden wir den Exorcismus selten für die dogmatischen Meinungen der Africaner in der folgenden Zeit gedeutet und angewendet **). In das übrige Abendland und endlich auch in die griechische Kirche ging der Gebrauch durch die kirchlichen Formeln über, welche ihn aufgenommen hatten: doch immer mit der Entsagungsformel vermischt ***). Als Dogma musste der Exorcismus ganz isolirt stehen.

Zwischen den zwei kirchlichen Hauptparteien des 16. Jahrh. gab er keine Differenz: und, wenn auch die ersten Protestanten in ihrer Denkart ge-

μένα τῇ ψυχῇ, διϋλίζεσθαι ἀπὸ τῆς γενέσεως τῆς καινῆς τε καὶ πνευματικῆς.

Stellen wie Barn. 16 (οἶκος δαιμόνων, διὰ τὸ ποιεῖν ὅσα ἦν ἐναντία τῷ θεῷ) gehören nicht hierher.

*) Nicht hierher Tertullian, bapt. 5 (Augusti DG. 350: es bezieht sich auf jene Mithrataufe). Aber Cypr. ep. 70. Conc. Carth. 256. (primo per manus impositionem in exorcismo — dahin also kam es mit der Bedeutung der Handauflegung — secundo per baptismi regenerationem). Dann Augustin (Wiggers a. O. 78. Symb. ad cat. 2, 1: celebrabatur examen, atque ex vobis exstirpabatur diabolus.) und Optatus Milev. sch. Dom. 4, 6. Münter. eccl. Afr. 100. Dann aber Gennad. dd. 31. (vgl. Elmenh. 138).

**) Mehr in rednerischen Zusammenhang wurden Exorc. u. africanische Kirchenlehren gebracht. Doch pecc. orig. 2, 11. 18. (Prius exorcizantur — exsufflantur, ut princeps mundi mittatur foras).

***) Auch in den Syrischen Liturgie'n (Assem. Cod. lit.), wie in den altdeutschen (Eccard. a. O. 121), ist es immer nur mehr renunciatio.

neigt waren, den harten dämonologischen Formeln des kirchlichen Alterthums etwas Mehr bei sich einzuräumen, so lag doch überhaupt auch jenen Zeiten noch das Verfahren nicht fern, heilige Formeln ohne dogmatische Genauigkeit und selbst gegen das Dogma, wenn man ihren Sinn genauer auffasste, zu gebrauchen.

Seitdem der Kryptocalvinismus die exorcistischen Formeln eigentlicher zu nehmen begann und darum entschiedener verwarf, befestigte sich die Lutherische Kirche immer mehr in denselben: späterhin behauptete sie dieselben auch gegen Spener und die Seinen *). Aber sie vermochte niemals die dogmatische Richtigkeit von ihnen, ihrem Grundgedanken gemäss zu erweisen. Vielmehr leuchtet es wohl ein, dass weder die Annahme eines Dämon, welcher dem Menschen gleichsam eingeboren werde, oder ihn doch besitze und beherrsche vor der Taufe, noch der Gedanke, dass die Taufe oder ein besonderer Act in derselben diesen verscheuche **), noch die Meinung, dass das christlich Gute d a n n würklich begründet oder doch völlig vorbereitet werde; alles dieses keinesweges in den Principien unserer Kirche liege. Bedürfte es endlich eines bedeutsamen Symbols dafür, dass der Mensch durch die Taufe aus der Macht der Finsterniss erlöst werde, und dieser nebelhaften, dämonologischen Darstellung der Wiedergeburt; so würde der alte Brauch der E n t s a g u n g ausreichen ***). — Hieraus er-

*) Frühere Streitigkeiten — Menius 1551: und die durch Aeg. Hunnius 128 Theses von 1603.

**) Noch Cyprian (ep. 69 ad Magnum) lässt die Dämonen durch die T a u f e selbst vertrieben werden. So gegen die Messalianer Theod. KG. 4, 11.

***) Mit dem Exorcismus lässt sich eine andere mythi-

giebt es sich, mit welchem Rechte jener Gebrauch fortwährend unter uns vertheidigt worden sei; oder, vielmehr, dass dieses nur aus historischer und dogmatischer Verworrenheit und aus Hartnäckigkeit habe geschehen können.

70.

Die Wiedertaufe, ein vieldeutiger Name in dem kirchlichen Leben und der Geschichte [1]), stellte sich seit dem Mittelalter auch oft der Kindertaufe entgegen. Man kann als ausgemacht annehmen, dass diese, als ein Gebrauch, welchem Nichts entgegenstand, sich durch äusserliche Anlässe von selbst im kirchlichen Leben eingeführt habe: aber die dogmatische Auffassung der folgenden Zeiten vertheidigte und bestritt sie mit gleicher Leichtigkeit wechselsweise; und nur durch Unklarheit und Inconsequenz wurde dieser Gegenstand lange Zeit als eine Nebensache und ein Adiaphoron angesehen [2]).

1. Weit öfter, als nur wie eine, der Kindertaufe entgegengesetzte Art und Partei, also als Spättaufe und Wiedertaufe der, als Kinder Geweihten, ist der Anabaptismus in einem anderen Sinne

sche Vorstellung der ältesten Kirche, die vom Taufengel (Tertull. bapt. 5. 6) vergleichen: übrigens aus der Allegorisirung von Joh. 5, 1 ff. entstanden — einer Stelle, deren mystischer Gebrauch durch das ganze kirchliche Alterthum besteht (vgl. auch den Gebrauch von κολυμβήθρα vom Taufsorte), und wahrscheinlich auch zur Hinweglassung in den kirchlichen Handschrr. Anlass gab.

hervorgetreten *). Entweder, wie wir ihn oben (570) gefunden haben, als eine ausgesprochnere Trennung von Kirche und Staatsleben, meist in Schwärmerei begonnen und unterhalten, wobei es denn ganz in der Ordnung war, die Hinzutretenden, wie zur wahren Kirche, von Neuem einzuweihen. Oder das Wiedertaufen war nur die kirchlich strenge Ansicht und Weise, welche wie gewisse Parteien für nichtchristlich, so ihre Taufe für unächt, ungültig achtete. **) Dieser zweite war der Anabaptismus, über welchen die africanische und Römische Kirche des 3. Jahrh. stritten. Damals und immerfort trat jene Unsicherheit der kirchlichen Meinung in Hinsicht darauf hervor, ob die Ursprünglichkeit und Gesetzmässigkeit der Form, oder die glaubensvolle Gesinnung, oder die Verbindung mit der Kirche, der Taufe die rechte Bedeutung und die Kraft verleihe ***).

2. Die Grundzüge von der Geschichte der Kindertaufe †) sind in dem hier oben Gesag-

*) Allen diesen Ansichten und Parteien ist es übrigens gemein, dass sie den Namen, Anabaptismus, von sich ablehnen, insofern sie ja alle die frühere Taufe für unächt, also für eine Nichtigkeit halten. So auch Cyprian (ep. 71 ad Quintum). Ἀναβαπτ. von Novat. und Anomöern, Cypr. ep. 73. Epiph. 76.

**) Marcion's drei Grade der Taufe Epiph. 42. (Beaus. II. 122.)

***) Beschlüsse von Arles can. 8 und von Nicäa can. 19. Timoth. de acced. ad fidem, Cotel. mon. 3, 377 ff.

Die Bestimmung von Trient (Sess. 7 de bapt. can. 4) liess durch das: cum intentione faciendi id quod ecclesia facit — Ausdeutungen zu. (Doch vgl. die Declar. z. d. St.)

†) E. S. Cyprian. hist. paedobaptismi Goth. 705. 8. J. F. Buddei obss. th. de paedob. Miscc. III. 1 ff. J. G. Walch. hist. paedob. 4 priorum secc. Miscc. SS. 487 ff. Vitring.

ten gegeben worden. Dieser Gebrauch ist ohne Zweifel früher im Leben als in der Theorie entstanden: und man darf dabei weder eine bestimmte apostolische Tradition *), noch in der Praxis der Apostel selbst ein eigentliches Kindertaufen annehmen. Es mag wahrscheinlicher sein (auch nach 1 Kor. 7, 14) **), dass in den zuerst getauften Familien das Bekenntniss und die Verpflichtung der Häupter auch für die unmündigen Genossen des Hauses gegolten habe, so dass man den Act der Taufe bei denselben, wenigstens vorerst, missen konnte. Vielleicht begann das eigentliche Kindertaufen (aber gewiss nicht in der Art, wie es späterhin Statt hatte, sondern schon fähiger und empfänglicher Menschen) erst da, wo für die christlichen Familien eine Gefahr der Trennung und Zerstreuung unter Nichtchristen eintrat ***). Wie dieses aber immer gewesen sei (denn es lässt sich dieses

Obss. SS. I. 318 ff. G. Wall. hist. bapt. infantum, ex Angl. lat. vt. et obss. aux. J. L. Schlosser. Brem. 748 ff. III. 4.

*) Als solche stellten die Alexandriner die Kindertaufe dar. (Nicht hierher Clem. Al. paed. 3, 11. τὰ ἐξ ὕδατος ἀναςπώμενα παιδία) Orig. hom. 8, 3 in Lev. (ecclesiae observantia), in Rom. 5, 5. und in Luc. hom. 15 (apostol. Tradition). Auch August. bapt. c. Don. 4, 24 —.

**) De Wette zur Geschichte der Kintertaufe. Th. Stud. u. Kr. 1830. 3. 669 ff. (Tert. an. 39.)

***) Aber auch wohl, um die Beschneidung völlig abzustellen, welche selbst unter den Nichtjudenchristen des Orients so schwer verdrängt wurde, dass sie bekanntlich auch noch dort an vielen Stellen besteht.

Eine Kindertaufe war wahrscheinlich auch die erste Art von jüd. Proselytentaufe: M. Schneckenburger, über das Alter der jüd. Proselytentaufe u. deren Zusammenhang mit dem johann. u. chr. Ritus. Berl. 828. 185.

durchaus nicht geschichtlich erörtern): in den damaligen Ansichten der Kirche von der Taufe lag keine Schwierigkeit, sie auch bei Kindern anzuwenden, und ganz dieselben Erfolge von einer solchen Taufe zu erwarten. Auch muss man erwägen, dass jene Kirche noch ganz von der Idee christlicher Gemeinsamkeit durchdrungen, und der Begriff von einer Stellvertretung*) in diesem Acte also sehr zugänglich und natürlich war.

Gewiss aber spricht aus den beiden ersten Jahrhunderten kein Zeugniss oder Datum gegen die frühe Anerkenntniss der Kindertaufe**). Tertullian's Polemik***) hat bekanntlich auch in der africanischen Kirche keinen Erfolg gehabt: der Zweifel des Fidus, welchen Cyprian und seine Freunde †) lösen wollten, ging nicht auf Kindertaufe überhaupt: das 4. Jahrh. ††) und der pe-

*) Der gesammten Kirche oder der Darbringenden. (Just. qu. orth. 56) August. ep. 23 ad Bon. Pecc. mer. et r. 3, 3 al. Der Glaube der Kinder (auch seine neue Bezeichnung als fides implicita) kam an die Stelle dieses stellvertretenden Glaubens. (Cat. maj. 544 ff. Luther Werke XI. 667 f.)

**) Für dieselbe ist die berühmte Stelle Iren. 2, 22, 4, nicht zu gebrauchen. Denn das renasci per eum (nämlich Christum) in Deum bedeutet hier offenbar die Theilnahme Aller an seinem göttlich-heiligen Wesen, in welchem er die Stelle Aller vertreten habe. (Vgl. 3, 18: Per omnem venit aetatem u. and.)

***) Es ist zweifelhaft, ob sich dieselbe 1) auf einen allgemeinen Ritus, oder nur auf einen der africanischen Kirche (wahrsch. dieses), und 2) auf eine Taufe christlicher Kinder richte? (Neander Tert. 393 ff.)

†) Ep. 64. und Conc. zu Carthago 263 (Routh. III. 74).

††) Aus Conc. Elib. can. 22: Si infantes fuerint transducti ad haeresin — ist wenig zu schliessen. Aber die afric.

lagianische Streit zeigen den Gebrauch der Kindertaufe als einen bereits anerkannten. Nur das, was eben bemerkt worden ist, dass er mehr aus dem Leben, als aus Glauben und Meinung der Kirche, hervorgegangen sei; erklärt es, wie, und so ganz im Widerspruche gegen die öffentliche Lehre, sowohl von der Taufe als von der menschlichen Natur *), dennoch neben der Kindertaufe, ja mehr als sie, die aufgeschobene Erwachsener habe bestehen können **).

Aber man muss hinzurechnen, dass der dogmatische Sinn der Kirche gerade jenen Gebrauch noch besonders verschieden zu deuten vermochte, jenachdem man in der Taufe das Eine oder das andere Moment vorherrschen liess, und jenachdem man die Sündenvergebung, welche in der Taufe gewährt werde, selbst vorstellte ***). Jedoch seitdem alles Dieses bestimmter aufgefasst wurde, und besonders unter den Protestanten, durfte es kirchlich nie anders, als wie nothwendig zum Heile angesehen werden, dass die Menschen sogleich bei ihrem Ein-

Synoden des 5. Jahrh. v. A. waren durchaus für den Brauch. — Spuren von kirchlicher Freiheit in Hinsicht auf Kindertaufe im Praedestinatus, und: Ordo qualiter scrutinia agantur pro catechumenis, 1130: Murator. antiqq. it. IV. 849.

*) Wenn man gleich eben aus diesem Schwanken über die Nothwendigkeit der Kindertaufe, besonders beim Tertullian, die Unsicherheit der kirchlichen Meinung (von Tert. oben 1100) über das angeborene Böse abnehmen kann. — Uebrigens schliessen Origenes und Cyprian hierbei ganz verschieden, aber zu gleichem Resultat, aus der Erbsünde (Rössler Lehrbegr. 215).

**) Gewiss ist die KT. durch das Verkommen der Mysterienansicht bedeutend gefördert worden.

***) Dion. Areop. eccl. hier. 7 e. ausführlich für die Kindertaufe (κατὰ θεσμὸν ἱερόν). Nach derselben Ansicht Const. ap. 6, 15 (βαπτίζετε καὶ ἐκτρέφετε).

tritte in das Leben geweiht und ihre angestammte Schuld gebüsst würde*). Wie man immer auch die Folgen des Zustandes ohne die Taufe im künftigen Leben dachte. Die Reformatoren gingen anfangs in ihrer Abneigung gegen Kirche und Scholastik zu weit, wenn sie auf die Kindertaufe ein nur geringes Gewicht legten **).

Es muss eben so unbedeutend und erfolglos sein, als es innerlich unerheblich ist, was in neueren und neuesten Zeiten gegen die Anwendung der Kindertaufe aufgestellt worden ist, indem man sie doch von der allgemeinen, moralischen Seite ***) betrachtet und würdigt; gerade von der, auf welcher sie unbedingt und entschieden würdig, ansprechend, bedeutend und heilsam ist und dem Unbefangenen so erscheinen muss.

71.

Die Verschiedenheit der Lehren über Sinn und Segen des heiligen Abendmahles [1]), uralt, und fast mit der Feier selbst beginnend, aber bedenklich und nach-

*) Menno verwarf drei Meinungen über die Kindertaufe, Luther's vom Glauben der Kinder, und Bucer's und Bullinger's, mehr vom moralischen Standpuncte gefassten.

**) Wenn diese Ansicht noch an einigen Stellen der prot. Kirche (in den vereinigten Staaten) Statt findet, so geschieht dieses nicht aus bestimmten Gedanken, sondern nur in einer Verworrenheit des kirchlichen Zustandes.

***) Von dieser, wenn gleich supernaturalistisch, scheint sie schon Coelestius betrachtet zu haben: infantes debere baptizari, quia Dom. statuit, regnum coelorum non nisi baptizatis posse conferri, quod, quia vires naturae non habent, conferri necesse est per gratiae libertatem. (Lib. fid.) Und von einer anderen verwandten Chrysosto-

theilig erst seitdem sich dogmatische, kirchliche, und Parteiinteressen in sie hineinzogen; lässt sich vom Anfang der christlichen Geschichte herein schwer beurtheilen; da sich die Formeln immer so gleich blieben, und es dem damaligen Sprachgebrauche noch leicht wurde, in uneigentlichen Formeln, selbst bis zur Fremdartigkeit und Härte zu sprechen [2]).

1. Die Verschiedenheit, von welcher hier die Rede ist, wurde seit der Reformation, in jener Epoche selbst und wiederum neuerlichst, da sich die getrennten Parteien wieder zu vereinigen streben, vielfach historisch behandelt: nur selten ohne Parteilichkeit, ganz parteiisch aber in der alten Polemik *). Man trennte sich über den Sinn

mus (b. Julian, Aug. c. Jul. 1, 6): damit sie Brüder und Glieder Christi werden. (Isidor. Pel. 3. 105.) — Auch die Luther. Symbole fassen die KT. nur von einer solchen moral. Seite auf.

*) Aus der unermesslichen Literatur der Geschichtschreibung von der Eucharistie (sie beginnt schon in den Streitigkeiten des 9. Jahrh.) mögen nur diese hier stehen: Ph. Melanchthonis sentt. vett. aliquot. scrr. de C. D. bona fide recitatae 530. N. A. 554. (Ej. ep. ad Oecolampadium 529.) Oecolamp. dial., quid de eucharistia vett. tum Grr. tum Lat. senserint. 530. (Strobel. Miscellaneen liter. Inhalts. 5. 227 ff.) Aus der ref. Kirche auch: Edm. Albertin. de euchar. sacramento libri 3. Daventr. 654 f. (Vgl. Bayle A. Aubertin). Und M. Larrogue hist. de l'euchar. Amst. 669. (737. 8.).

La perpetuité de la foi de l'égl. cath. touchant l'eucharistie. Par. 669 — 713. V. 8. mit Recht noch als histor. Hauptwerk angesehen. (J. Claude réponse au livre — 671. II. 12).

(L. Horst) das h. AM., eine dogmengeschichtl. Unter-

und über die Kraft jener Feier; die Verschiedenheit der Ansicht begann sehr frühe, und mancherlei, der Sache fremde, Interessen würkten immer darauf ein, diese Differenz schwieriger und nachtheilig zu machen. Endlich ist, überhaupt und besonders bei den frühesten Meinungen der Kirche, das Urtheil über das, was die Lehrer gemeint haben, sehr schwierig. — Es gehört nicht für diesen Ort, darzulegen, dass keine der herrschenden Ansichten im Sinne Christi und in der Idee der ersten Feier gelegen habe; aber in den Urkunden des N. T. die bestimmte Absicht Christi vorliege, eine bleibende, bedeutsame, segnende Feier für die Seinen im AM. zu stiften und in Beziehung auf einen himmlischen Bund *).

2. Gewiss nahm schon die apostolische Zeit das Abendmahl als ein Symbol von freier Deutung und Anwendung: Paulus wenigstens gebraucht es so. Aber tiefer führte die Verschiedenheit der Ansicht und Behandlung, und ging

suchung. L. 815. 8. — J. G. Scheibel d. h. AM. Br. 823. F. W. Lindner, d. Lehre v. Abendmahle nach der Schrift: ein exegetisch-historisch-dogmatischer Versuch — L. 831. 8. D. Schulz Gesch. der L. vom AM.: an der 2. A. der Schr. vom AM. (L. 831.)

Degling. Obss. SS. V. 1—5. Wetst. ad D. d. r. f. 71 ff.

*) Jenes im Gegensatze zu den Deutungen jener Reden Jesu von einem zufälligen Worte oder Ausrufe: dieses in Beziehung auf H. Stephani: das h. AM. 811. (Uebrigens wird die Idee dieser Schrift, als wie eine Nebenbedeutung des AM., selbst von Huet ausgesprochen: Quaestt. Alnet. 2, 20, wie von Spencer legg. rit. II. 3 f.)

Einfache Auffassung des AM. im Ev. der Hebr. (Hier. cat. 2): comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis: nach Matth. 26, 29. — Ἅγια ἁγίων, Brod und Wein, Hindeutung auf die Eucharistie, Test. 12. patr., Levi 8.

zugleich über den ursprünglichen Vorstellungskreis hinaus, seitdem sich die Feier ganz von dem jüdischen Pascha getrennt hatte, und auch die Bekanntschaft mit diesem unter den Christen geringer geworden war *). Denn nunmehr legte man der Feier eine ganz andere Bedeutung und Kraft bei **), und man war des vornehmsten Erklärungsmittels für die Einsetzungsworte beraubt. Doch blieb damals die Differenz, wie sehr sie sich auch innerlich entwickelte, ohne Bedeutung für die Gesinnung, das Leben und die Kirche; und die Christen kannten zu gut die Hauptsache und den Mittelpunct: in welchem dieses Mahl vielmehr bestimmt war, ein allgemeines Versöhnungs- und Einigungsmittel für die Kirche zu sein. Die dogmatische Spannung entstand in dem Artikel vom AM. um dieselbe Zeit, in welcher überhaupt der dogmatische Sinn herrschend und allmälig immer verderblicher wurde: in den Streitigkeiten des 5. Jahrhunderts ***). Eine neue Epoche dafür und die eigentliche Controvers trat in der Zeit ein, da sich die Scholastik zu entwickeln begann. Aber fortan musste dieser Artikel gerade auf gleiche Weise den Hauptsitz aller dogmatischen Polemik abgeben, und zum Mittel

*) Am allerfreiesten daher schon darum von den Gnostikern, wenn sie das AM. bei sich gelten liessen (Exc. Theod. 13: καὶ μᾶλλον ἡ σὰρξ τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐστιν ἡ ἐκκλησία); Marcion nahm an, dass Christus selbst schon sein Mahl gefeiert habe: Hahn Ev. des M. 85. 207 f.

**) Mittheilung zum Genusse (φάγετε und πι. erhielt die Bedeutung) und Mysterion im fremden, nicht urchristlichen, Sinne.

***) Durch diese Streitigkeiten gelangte Differenz und Controvers auch in die morgenländische, insbesondere die Syrische, Kirche.

oder auch zum Vorwande dienen, dass sich die Hierarchie entwickelte; aller Aberglaube, alle Misbräuche zogen sich in ihn hinein: und wie es denn natürlich war, dass der Streit abweichender Parteien immer zuerst auf ihn gerichtet wurde, so begreiflich ist es auf der anderen Seite, wie der Parteistreit selbst in ihm fortwährend unterhalten worden sei.

Das Formelwesen ist sich indessen in dieser Lehre immer sehr ähnlich geblieben *); auch hat es sich immer an die Darstellungen des N. T. angeschlossen. Besonders auch in den Ausdrücken, welche späterhin gerade als die schwierigsten gefunden und am verschiedensten gedeutet wurden; in denen, welche das AM. geradezu als Leib und Blut Christi darstellten (vgl. 1 C. 11, 29) **).

72.

Diesem gemäss darf man in den ersten vier Jahrhunderten keine dogmatisch be-

*) Vgl. das Folgende. Die Namen des AM. überhaupt sind ganz dieselben bei den Syrern (Assem. Bibl. II. 177), wie in der griechischen und lateinischen Kirche.

**) Dieses ist der Grundton aller altliturgischen Formeln — von den protestantischen Polemikern oft unglücklich ausgedeutet. J. A. Ernesti Antimuratorius —. Die Anthropophagie bei den Apologeten — Oecum. ad 1 P. 498 Par.) Novatianus Schwur per corpus et sanguinem Domini. — Auch Stellen wie Ignat. Smyrn. (7. Rom. 7. Philad. 4.) sprechen nur die sealtliturgische Formel aus (welcher sie verschiedene Anwendungen geben): obendrein gegen den Doketismus. Umgekehrt Beausobre Man. II. 544 u. And.: Transsubst. Lehre sei Doketismus.

Bedeutung vom λο. σὰρξ ἐγέν., in den alten Reden vom AM., Ernesti a. O. 39.

stimmten und geordneten Meinungen vom Abendmahle erwarten und annehmen [1]). Nur dieses lässt sich im Allgemeinen festsetzen: dass die Johanneische ideale Denkart in Kleinasien eine Gemeinschaft des Leibes Christi im höheren Sinne, die allegorisirende der Alexandriner eine Erhöhung des irdisch Dargebotenen zu himmlischen Kräften, die dogmatisirenden Africaner mehr ein würksames Symbol angenommen haben; das Ganze der Kirche aber einfach an den Formeln der Einsetzung festhielt, welche ihnen so gross und tiefsinnig erschienen waren [2]).

1. Wie bekannt und wie es im Vorigen schon angedeutet wurde, suchten alle neueren Parteien in der ältesten Geschichte des AM. ihre Meinungen in bestimmtem dogmatischen Ausdrucke. Einige Neuere meinten schon in jenen Zeiten die wichtigsten von den, späterhin berühmten, Parteimeinungen neben einander zu finden *). Aber, wie gesagt, überhaupt giebt es hier noch kein Dogma vom AM., und die Verschiedenheit der Ansicht war noch weit reicher, als sie in den dogmatischen Zeiten und in den späteren Parteien hervortrat. Nur das müssen wir wohl entschieden behaupten: dass es der alten Kirche bis auf Paschasius nicht in den

*) Marheinecke SS. PP. sententiae de praesentia Christi in C. D. Heidelb. 811. 4. Dagegen J. J. J. Döllinger. d. Lehre von der Euch. in den ersten 3 Jahrhh. Mainz. 826. 4.

Sinn gekommen sei, anzunehmen, dass das irdische Zeichen, Brod und Wein, äusserlich dazusein aufhöre *), und, dass eine Gemeinschaft mit dem irdisch geborenen und verbluteten Leibe, mit dem weltlichen Stoffe, Statt habe **).

***) 2. Das, was wir die AM. Lehre von Kleinasien genannt haben, ging ohne Zweifel von dem idealen Geiste aus, welchen die Johanneische Schule dort verbreitet hatte, wie sich dieser uns wohl in mancherlei Formen und nachwürkend darstellt. Voraussetzend also, dass das AM. eine würkliche Theilnahme und ein Geniessen von Leib und Blut Chr. darbiete und vermittle; lassen jene Väter die irdische Speise, nach ihrem Genusse, in den himmlischen Leib Jesu übergehen. Dadurch aber schien ihnen nicht nur eine innigere Verbindung mit Christus und der Geniessenden unter einander, sondern auch eine Erhöhung, Verklärung des sinnlichen Menschen bewürkt zu werden. (Ignatius) †), Justinus und Irenäus bezeichnen uns diese Denkart. Beim

*) Dafür zeugen auch die, in der Kirche stets beibehaltenen, Vergleichungen des Wunders im AM., theils mit der Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Jesu, theils mit dem himmlischen und irdischen Element der Taufe und Salbung. Jo. Cosin. hist. transsubst. pap. (675) Brem. 678. 8. J. G. Walch. hist. tr. pont.: Miscc. SS. 276 ff. F. K. Meier Vers. e. Gesch. der Transs.lehre. Heilbr. 832.

**) Der verklärte Leib Christi war ja das σῶμα τ. X., schlechthin und vorzugsweise so genannt.

***) Auf ähnliche Weise wie hier, wird von drei Hauptlehren von der Eucharistie, bei Neander gehandelt, KG. I. 1084.

†) Eph. 20 (ἕνα ἄρτον, ὅς ἐστι φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ ἀποθανεῖν) und angff. Stt.

Justinus *) erscheint schon das Wort μεταβολή, aber weder in der rohen Bedeutung von Verwandlung **), noch in der blos materiellen, wie man es oft nahm. Auch in der Beziehung wird das Geheimniss im AM. von Ignatius und Irenäus den Gnostikern entgegengesetzt, als jene ganz besonders von ihm die Verklärung der körperlichen Natur hofften. Endlich ist es bei allen Drei der Logos, welcher die Wandlung des Irdischen so vollziehe, wie er das Fleisch Jesu selbst erschaffen haben soll: bald (wie nun eben jener Name vieldeutig war) vom Gebetsworte ***), bald wohl auch von der herabgeflehten Kraft des heil. Geistes verstanden †).

Den Alexandrinern lag eine andere Deu-

*) Die berühmte Stelle (allerdings die erste sichere aus dem Alterthum von Gebrauch und Sinn der Eucharistie) Apol. 1, 66: οὐχ ὡς κοινὸν ἄρτον — λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς I. X. — καὶ σάρκα κ. αἷ. — ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα κ. σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοπ. I. καὶ σάρκα κ. αἷ. ἐδιδάχθημεν εἶναι. Und nun die Einsetzungsworte. Der Zwischensatz: ἐξ ἧς — τρέφ., soll nur jenes eben ausdrücken, dass jene Verwandlung an den mit uns vereinigten Dingen geschehe. Auslegung von Justin b. Jo-Dam. 4, 13.

**) So noch Döllinger (der scharfsinnigste Apologet der kath. Lehre von der histor. Seite) a. O. 31. Μεταβολή ist die Assimilation von Brod und Wein mit unserer gesammten Natur.

***) Man kann immer vermuthen, dass Justinus schon, und somit die älteste Kirche, hierbei die Deutung des ἐπιούσιος im Gebet des Herrn gebraucht, und also dieses beim AM. angewendet haben, wie jene späterhin bei den Alexandrinern, dieser Gebrauch in der gesammten Kirche Statt hatten.

†) Irenäus 4, 18, 3—5. 5, 2. Die Protestanten legten

tung schon dadurch nahe, dass sie die Allegorie und für sie das Wort σάρξ, schon so im Gebrauche hatten. Die, von Christus dargebotenen, Worte u d Dinge hatten ja ihnen zufolge alle neben dem I… schen eine höhere geistige Bedeutung und göttliche Kraft. So denn auch erst das Brod und dann das Fleisch Jesu, wie es im AM. dargeboten würde. Unmöglich konnten auch die geistigen Alexandriner etwas, in irgend einem Sinne Körperliches, als Gegenstand des Genusses denken. Also meinten sie (und hierauf lassen sich auch alle Aeusserungen von Clemens Al. und Origenes deuten) *), dass

zuviel auf das εὐχαριστία ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου (nl. vorher) κ. (dann) ἐπουρανίου. — Zweideutigkeit von κοινωνία und ἕνωσις schon beim Irenäus — Verbum quod oder per quod offertur —. Es findet im Sinne vollkommene Uebereinstimmung Statt zwischen Justin a. O. und Irenäus. Im Pfaffischen Anekdoton des Irenäus wird über das ἀντίτυπα (späterhin gangbarer Ausdruck der griech. Kirche: Cyr. Hier. cat. myst. 5. Dufresn. u. d. W., Goar euchol. p. 186) gestritten. — Aber Justin führt das Wunder im AM. auf den Logos als den Menschgewordenen, Iren. auf ihn als Weltgeist zurück.

*) Clem. Al. Paed. 1, 6. (ἐνστερνίσασθαι Χριστόν) 2, 2 (πνευματικὸν αἷμα Χ. ᾧ κεχρίσμεθα — οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες, ἁγιάζονται καὶ σῶμα κ. ψυχήν). Die Seele sich mit seinem Geiste verbindend: der Leib mit dem Princip der Menschwerdung in ihm: τῷ λόγῳ, δι' (ὃν) ὁ λο. γέγονε σάρξ. — Die Lesart: εἰς πίστιν (Münscher 2. 351. ποτόν) ist richtig: Br. u. W. bedeutet L. u. Bl., dieses wieder etwas Geistiges.

Beim Origenes ist die Behandlung der Eucharistie sehr vielseitig (so Cels. 8, 53. 57: hom. 7 in Lev.: vgl. Melanchth. a. O. — und oft spricht er nur so von ihr, als gebe sie eine Allegorie dieses himmlischen Leibes für den Sinn — etwas von jenen nur bedeutenden Zeichen der späteren Theologie — hom. 9 in Lev.: non haereas in sanguine carnis, sed disce sanguinem verbi Dei: 16 in Num.). Aber klarer als Alle spricht er auch davon, dass im AM. das Irdische in himm-

Brod und Wein zu Trägern göttlicher Kräfte würden, welche auf die bessere Natur des Menschen verklärend einwürkten. Auch das lag ganz in der allegoristischen Denkart, dass der Erfolg lediglich vom Glauben abhängig gemacht wurde: denn dieser war es ja bei jener auch sonst, durch welchen das Fleisch zu Geist wurde.

Tertullianus, dessen Formelwesen auch hier sehr einflussreich in der abendländischen Kirche und stehend geworden ist, hat sich klar für eine symbolische (nicht alex.-allegor.) Deutung des AM. erklärt. Repraesentare, in memoriam, figura, sind seine berühmten Ausdrücke *). Ebensowenig können dieses ungenaue Formeln sein, unter denen doch der Begriff einer Wandlung verborgen liege; als dass man nur solche Symbole darunter verstehen dürfte, welche erinnern sollten **). Aber endlich meint Tert. auch wohl nicht eine Verbindung des Irdischen und des Himmlischen, denn

lische Kräfte verwandelt werde, Cels. 8, 33 (ἄρτοι, σῶμα γενόμενοι, ἅγιον καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως χρωμένους). In Jo. to. 32, 16 (κρείττων δύναμις, dem Zustande des Menschen gemass würkend). In Matth. 11, 14 (ὑλικόν und ὠφέλιμον κατὰ τὴν ἐπιγιγνομένην εὐχήν, nach dem Glauben, der ἀναλογία τ. πίστεως, der Empfanger. Nichts befleckt nach Matth. 15, 11, und Nichts heiligt den Menschen fur sich, was von Aussen kommt).

Er unterscheidet im AM., wie in der Schriftlehre, das, was die πίστις (ἁπλουστέρων) und die γνῶσις in ihm finde. Vgl. die Deutung vom α. ἐπιούσ.], orat. 16. — Huet. Origg. 2, 14.

*) Tertull. Marc. 1, 14 (panis qui corpus Christi repraesentat. Dieses Wort hat freilich bei Tert., wie bei den Römern, nicht den modernen Begriff von Schein.) Orat. 6 (corpus ejus in pane censetur). — In memoriam an. 17. Figura, Marc. 3, 19. 4, 40.

**) Dieses u. A. Münter. eccl. Afr. 104.

er redet niemals wie von zwei zugleich gegenwärtigen. Sondern er spricht wohl nur davon, dass die dargebotenen Gegenstände so gut wie Leib und Blut seien *). — Gewiss ist dieses zuletzt dasselbe mit dem alexandrinischen: eine göttliche Kraft komme aus dem Genusse jener heiligen Gegenstände über und in den Menschen.

Diese allgemeinen Ansichten von Sinn und Kraft des AM. veränderten sich nicht, indem die Form desselben und seine äusserliche Bedeutung durch das Mysterienwesen verändert wurde **): dasselbe fand sich ja auch schon so bei der Taufe. Die Gesammtsprache der Kirche gebrauchte unter und neben solchen Erklärungen fortwährend jene ursprünglichen, geheiligten und erhabenen Formeln, und, wie die Namen, so erhielt das AM. auch alle Prädicate von Leib und Blut Christi, wie man immer den Sinn dieser Worte denken und deuten mochte ***).

*) Carn. C. 37 geht zunächst nicht auf das AM., sondern auf Joh. 6: Sermonem etiam carnem dixit, quia sermo caro erat factus; proinde in causam vitae appetendus et devorandus auditu, et ruminandus intellectu et fide digerendus. — Zur Auslegung v. Jo. 6, 51 ff., Lücke Anh. z. Comm. 2. 569 ff. (Vom AM. gedeutet — oder als freie Allegorie — oder auf das AM. angewendet.)

**) Oben schon wurde erwähnt, dass die sogen. disciplina arcani ganz besonders auf diesen Gegenstand bezogen worden sei. — Die Ausdrücke von φρικτὸν μυστήριον haben sich ursprünglich nicht gerade auf dieses Mysterienwesen bezogen; sie stammten von der ganzen Sache her.

Νεκροῦ θήκη beim Libanius: Augusti Denkww. III. 19.

***) Am natürlichsten und häufigsten so, dass man dabei an die Vereinigung zu Einer Gesellschaft dachte. Diese Idee von Gemeinsamkeit und Einheit im AM. wie im Leibe Chr. (1 C. 10, 17), spricht sich daher auch immer neben allen anderen bei den Kirchenlehrern aus. (Ignat. Philad. 4: μία

73.

Es ist aus vielen Ursachen leicht zu begreifen, wie das Bild eines Opfers auf das Abendmahl angewendet werden konnte [1]). Auch bei diesem Bilde blieb die Deutung ganz frei die ganze erste Zeit hindurch, und noch tief bis in das Mittelalter hinein: aber diejenige Ansicht vom Opfer im AM., welche dann durch die kirchliche Scholastik herrschend geworden ist, hat weder die allgemeine Denkart des kirchl. Alterthums, noch seine Abendmahlslehre sonst für sich [2]).

1.*) Das Opferbild zog sich in die kirchliche AM.feier herein durch die Form der Feier, durch ihre kirchliche Stellung und Bedeutung, durch

εὐχαριστία, μία σάρξ). In dieser Weise handelt vornehmlich Cyprian vom AM.: in jener kirchlichen Formel, und mit Beziehung auf die Vereinigung in der Gemeine. Auch Augustin fasst oft diese Ansicht.

Das Bild von Fleisch und Leib Christi war, auch ausser dem AM., von Anfang herein ein heiliges Symbol unter den Christen. — Daher der Aberglaube sich an dasselbe, wie an das Kreuz, anschloss. (Combefis. vit. Max. p. 50. I. Opp.) Beide, Kreuz und Euchar. zusammen, als heilige Symbole, nach Jer. 11, 9: mittamus lignum in panem: Tert. Marc. 3, 19. A. Judd. 10. und Cyr. Hier.

*) Von Melanchthon an haben hiervon alle prot. Polemiker gegen die Römische Messe gehandelt — Calixt (de pontificio missae sacram. Frcf. 614). Buddeus (de origine missae pontif., Synt. Diss. th.) — (Stäudlin) Vs. e. Gesch. des Do. von dem Opfer im AM., vom 1. Jahrh. bis zum Ende des 6: Gött. Bibl. der neuesten th. Lit. II. 159 ff. Neander a. O. II. 696.

ihren Sinn. Gewiss war, wie bei anderen Formeln und Bildern dieser Art, das Bild früher da als die Deutung, und die Deutungen sehr mannichfach auch neben einander vorhanden.

Die ursprüngliche Verbindung des AM. mit den Agapen *) würkte wenigstens darin noch lange nach, dass das Materiale jener Feier in freien Darbringungen der Genossen bestand; welchen man denn gern eine fromme Absicht und Bedeutung beilegte, so dass sie als Darbringungen in der Art von Opfern, als eigentliche προσφορά, angesehen wurden **). Die Feier wurde ferner schon im 2. Jahrh., wie bekannt, ein wesentlicher Theil der christl. Gottesverehrung; heilige Reden, Hymnen, Dank und Preis umgaben sie: und, wenn man sie demgemäss als Opfer darstellte, verband man den altbiblischen Gedanken von dem Opfer des Dankes und Lobes ***), mit dem Interesse, dem Juden- und Heidenthum gegenüber, auch in den christlichen Versammlungen eine Art von Opferdienst nachzuweisen †). Ohne dieses Interesse würde über-

*) Vermischung mit denselben bei den Artotyriten: Philastr. 74. Die Agapen (immer mit dem AM. zusammen) hörten auf, seitdem die Mahlzeiten in den Kirchen untersagt wurden (Aug. Conf. 6, 2. Carth. 3. c. 30. Laod. 28).

**) Pfaff. de oblationibus eucharistiae in primitiva eccl. (720) Synt. diss. th. 220 ff.

***) Aber Tert. or. 14 u. im gewöhnl. kirchl. Sprachgebr. (unten b. den Gebeten für die Verstorbenen) heissen oblationes die Gebete im AM.

†) Die älteste Stelle vom Opfer im AM. (vgl. Cotel. zu Clem. 1 Cor. 45): Justin. Tryph. 117 (θυσίας, ἃς παρέδωκεν ὁ Ἰησοῦς γενέσθαι, τουτέστιν' ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου κ. τοῦ ποτηρίου — γενομένας). Iren. 4, 18, 5. 32, 5. 5, 2, 2 f. Fragm.

haupt jenes Bild so leicht nicht herrschend geworden sein *).

Endlich hatten zwar die geltendsten Deutungen des AM. die Vorstellung vom T o d e Jesu, als welchen diese Feier doch vergegenwärtigen sollte, zurückgedrängt, und hielten sich ausschlüsslich an eine unerklärliche Gemeinschaft mit Jesu: aber der ursprüngliche Eindruck des Gebrauchs und die eigentliche Bedeutung der Zeichen liessen sich nicht ganz beseitigen. Es blieb also im AM. das Bild vom Opfertode Jesu. Wie natürlich, dass man die Feier selbst ein O p f e r nannte, da es nicht nur das Andenken desselben unterhalten **), sondern auch die Gläubigen und Würdigen zur vollkommenen Theilnahme an seiner Segnung führen sollte?

Als der D a r b r i n g e n d e wurden ebensowohl die e i n z e l n e n Theilnehmer, als das christl.

II. p. 10 Massu. sind nun bleibend in der Kirche — daher auch der Name der λειτουργία. T h e u r g e n b. Dion. Ar. (Corder. onomast. v. θεουργοί).

*) Und das Interesse bestand wohl nicht blos durch Accommodation: vielmehr lässt sich wohl annehmen, dass auch ein grosser Theil der Christen damals noch unvermögend gewesen sei, Gottesverehrung ohne Opfer zu denken; wohin ja selbst die meisten Worte für Gottesverehrung hindeuteten.

**) Doch sind Stellen aus der alten Kirche, welche ausdrücklich nur von E r i n n e r u n g an das Opfer sprechen, die im AM. dargeboten werde (August. Faust. 20, 18. 21), bei der Unbestimmtheit der Worte und der Begriffe in den alten Opferlehren, nicht zu unbedingt zu nehmen. Die Opfer selbst hiessen ja ἀνάμνησις, commemoratio (Philo — Br. a. Hebr. 10, 3 — Orig. hom. 13 in Lev.). — Doch entschiedener wohl bei den Antiochenern — Chrys. hom. 17 in Ebr., Theodoret. zu Hebr. 8, 5. August. D. C. 3, 16 und Tr. 26 in Jo. (dort: recondendum in memoria, quod pro nobis caro ejus crucifixa est), bezieht sich wieder auf Joh. 6.

Volk und die Welt genannt*): seltener Christus**); dessen Darbringung sich vielmehr in der kirchlichen Meinung lediglich auf sein irdisches und himmlisches Versöhnungswerk selbst beschränkte. Aber ferner stand dieser Lehre in der alten Kirche im Allgemeinen noch der Begriff vom Priesterthum***).

2. In dem eben Gesagten liegt schon ein Hauptunterschied zwischen der alt- und Römischkirchlichen Opferlehre im AM. Aber (sofern diese überhaupt einen bestimmten und übereinstimmenden dogmatischen Charakter hat, und abgesehen von rohen Vorstellungen Einzelner), es liegt noch Mehr zwischen beiden. Das, dass das kirchl. Alterthum niemals Eucharistie und Opfer trennte, als wenn das Eine wohl ohne das Andere Statt haben könnte †): und, dass das Gottgefällige und Versöhnende, wenn man es in das AM. selbst als Opfer legte, nicht wie von einem immer neuen Opfer hergeleitet wurde.

*) Iren. 4, 18 (oblatio quam mundus Deo offert) — so auch Just. Tryph. a. O. (ὑπὸ τῶν χριστιανῶν). Iren. spielt dabei noch auf Christus als primitiae creaturae, an.

**) Dieses beim Cypr. (ep. 63. ad Caecil.) und Augustinus (C. D. 10, 6: in re quam offert, ipse offertur).

***) Wenn gleich, wie gesagt, die Opferlehre und das offerre im AM. mit dem alten Cultus zusammenhing, und Stellen wie Mal. 1, 10. 11. grossen Einfluss auf jene hatten: auch die Priesteridee sonst frühe genug in die K. eintrat. (Aber Cyprian und Hieronymus sprechen den Gedanken von priesterlicher Darbringung im AM. aus: dieser ep. 85 ad Evagr. (ad quorum preces Christi corpus et sanguis efficitur).

†) Ursprung der missae solitariae — G. Calixt. de m. sol. Helmst. 647. — Cypr. ep. 63 ad Caec., und so oft das MA.: als liege die Gemeinschaft mit C. im Mischen des Kelches, also der oblatio für sich.

Die Entstehung jener Römischen Lehren von Opfer ist im kirchlichen Leben zu suchen; an welches sich Meinungen und endlich Systeme anschlossen *). Nicht nur der dogmatisirende Misverstand des Opferbildes, das man aus der alten Zeit empfangen hatte **), sondern auch überhaupt die steigenden, mystisch-erhabenen Begriffe vom AM., hatten demselben allmälig eine weihende und übernatürlich würkende Kraft verschafft. So konnte man es auch für sich, in allerlei Beziehungen, und ohne es als gemeinsames Mahl und als Symbol zu achten, gebrauchen. Für die Theorie war dann der Begriff eines selbständig würkenden Opfers der passendste. Die Begriffe von Priester und Opfer würkten dann gegenseitig auf und mit einander; und an diese Vorstellung besonders konnten sich in der Kirche die Misbräuche der Sache anschliessen.

Doch scheint jene Trennung von Eucharistie und Opfer im AM. erst durch die Scholastik würklich vollzogen worden zu sein. Von dieser her blieb sie so fest stehen, dass sie sogar noch in der ersten Zeit der protestantischen Kirche fortdauerte. Aber durch die Trienter Versammlung wurde sie und der ganze Artikel im Sinne der Kirche befestigt, und möglichst bestimmt ***). —

*) Bingham. IV. Cramer — Bossu. V. 1. 139 ff. (Schicksale der Lehre vom AM. des Hrn.). In der Geschichte des Wortes, missa, wiederholt sich fasst die ganze von der Opferidee im AM.; (auch das Wort bedeutete oft Gebet und Opfer): nur dass sein Gebrauch anderswo ausging, nämlich ohne Zweifel von der mystischen λαοῖς ἄφεσις.

**) Vornehmlich durch Gregor d. Gr., welcher dieses wie das Bild vom Reinigungsfeuer, misdeutete.

***) Zu den Opferworten gehört auch und entspricht

Nach dem, bisher Gesagten, konnte schon in der Kirche der ersten vier Jahrhunderte die Kraft und Würkung des AM. sehr mannichfach aufgefasst werden. Die ursprüngliche, reingeistige und sittliche, Deutung und Anwendung erhielt sich immer neben und unter den anderen. Aber vorherrschend blieben doch die mystischen, übernatürlichen: die, schon oben bezeichneten, dass die Eucharistie die Natur, vornehmlich die leibliche Natur, des Menschen heilige, vergöttliche, dass sie ihm vollkommene Sündenvergebung und göttlich gestärkte Willenskraft, verschaffe. Aber dieses doch immer noch im genauen Zusammenhange mit dem Verdienste Christi und alledem gedacht, wodurch man den Christen jenes theilhaft werden liess *).

74.

Während nun die griechische, und noch weit mehr die morgenländische, Kirche sich auch hier, wie in so vielen anderen Lehren und Bräuchen, ganz schlicht an die ursprünglichen Gedanken und an ihren altgeheiligten liturgischen Ausdruck hielt, und dabei beharrte [1]); führte das 9. Jahrhundert im Abendlande die Streitig-

dem conficere, das terminare in der Sprache des MA. (nach, actio est terminus motus): Lücke über das Wort Dermung, th. Stud. u. Kr. 1831. I. 117 ff.

*) Aber gewöhnlich wurde doch die Würkung im AM. ausser Zusammenhang mit dem aufgefasst, was man vom Sacrament überhaupt erwartete, und lediglich auf die Gegenwart und Mittheilung Christi zurückgeführt.

keiten über Sinn und Deutung des AM. ein, welche von da an niemals in ihm untergegangen sind [2]). Aber die Lehren von der Transsubstantiation, wiewohl ganz consequent in der nunmehr befestigten Anschauung des Gegenstandes gegeben, bildeten sich doch erst weit später, dann aber ohne eigentlichen Widerspruch, aus [3]).

1. Die Lehre der eigentlich morgenländischen Kirche hält im AM. vornehmlich jenes alte Bild vom Opfer (Korban) *) fest, und der Begriff eines versöhnenden und weihenden Actes scheint in ihr vor dem einer geheimnissvollen Theilnahme an der Person Christi (Missa vor der Eucharistie) vorzuherrschen: wenigstens konnte dieser zweite Begriff nach Sinn und Sprache des Orients nie anders als unbestimmt ausgedrückt werden **).

Die griechische Kirchenlehre kam erst in den Verhältnissen dieser Kirche zu der Römischen

*) Paulus Samml. merkw. Reisen i. d. Or. IV. 308.

**) Es ist also ganz unstatthaft, die kirchlichen Formeln der morgenländischen Christen für eine der gangbaren Theorie'n zu deuten. Besonders, da auch in diesem Artikel jener ungenaue Gebrauch der Worte für Vermischung Statt fand, welchen wir in dem Art. von der Menschwerdung (diesem, auch in der Syr. Kirche so vielfach auf das AM. bezogenen Art.) fanden. Ephraem Assem. B. O. I. 97. 101. 109. (Doch ist das Himmlische bei diesem ziemlich deutlich nur der heil. Geist.) Dazu kommt auch die oftmalige Verwechselung der Worte für Verbindung und Gemeinschaft (conjunctio — communio) u. A.

Ueber die Einsetzungsworte im Sinne des Morgenlands: N. Wiseman. hor. Syriacae (Rom. 828) I. 3 ff. Vgl. Maruthas b. Assem. I. 180. (Ephraem, Phot. 229).

und zu den Protestanten zu bestimmterer Erörterung *). Hat sich auch in ihr wie im Abendlande, und von Altersher, allerlei Aberglaube an die Feier des AM. angeschlossen und in derselben einzuführen und zu stärken gesucht **); und hat auch in ihr jene Trennung von Eucharistie und Opfer Statt gefunden, welche die Begriffe und Feiern in jenem so verwirrt und entstellt hat: so ist es doch in mancher Hinsicht hierin dort besser geblieben ***), und schon die ganze Art, wie das Dogma dort von jeher behandelt worden ist, muss als lauterer und ächter angesehen werden. Die Controvers über das ἄζυμον hatte keinen Zusammenhang mit der Lehre vom AM. selbst, und nur entfernteren Einfluss auf dieselbe †).

*) J. R. Kiesling. hist. concertationis Grr. Latinorumque de transsubst. in euch. sacramento. L. 754.

**) P. Zorn. hist. eucharistiae infantum. Ber. 736. 8.

***) Dahin deutet auch die Hauptdifferenz zwischen den beiden Kirchen: dass die griechische das Wunder im AM. nicht von der Consecration, sondern von der ἐπίκλησις ἁγ. πνεύματος, herleitet — alterthümlicher, geistiger, weniger priesterlich.

†) Diesen, insofern der Hauptgrund der griechischen Kirche daher genommen war, dass das Element des AM. sonst nicht den Namen des Brodes führen könnte: womit sich denn Etwas gegen die Transsubstantiation für die sinnliche Wahrheit in der Eucharistie ausspricht.

Ob. 437. 545. Merkwürdig ist die Bedeutung des Streites für die Ansicht von dem Mahle Jesu selbst. Die griechische Kirche hält es mit denen, welche (angeblich nach Jo. 13, 1. 18, 28) dieses Mahl nicht für ein Paschamahl halten. Chrysost. und Apoll. zu Jo. 18. Photius 115. Philoponus vom Pascha Jesu (an de creat. 283 ff. Cord.): vgl. Du Fr. ad Chron. Al. XXV. Suicer. v. πάσχα und Hermann.

Die griechische Lehre ist in den Hauptgedanken die: dass die sinnlichen Zeichen im AM. für den Empfangenden, und zwar für Würdige und Unwürdige, in die erhöhte und mit dem Logos verbundene Menschennatur Christi übergingen (μεταβολή ist das anerkannte Wort dafür, innerliche Wandlung) *); zugleich aber auch in ihm das Opfer Christi auf eine geheimnissvolle Weise erneut werde. Die Einzelnen und die Kirche können es feiern und darbringen: und sowohl für ihr geistiges Heil, als um göttliche Segnungen herabzuleiten. Bestimmtere Begriffe hat man auch in der alten Zeit der griechischen Kirche, auch seit jener Zeit, in welcher die Differenz in der Ansicht bemerklich geworden ist, nicht zu suchen **). Wie sich auch immer in der Liturgie die erhabenen Reden vom Mysterion des AM. und von der herrlichen und mächtigen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi steigerten, und, welchen Einfluss auch die Streitigkeiten und Bestimmungen des

de pane az. 513. Usteri comm. in qua ev. Jo. genuinum esse — ostenditur. Tur. 23. Anhang.

*) Daher denn ohne Zweifel der Leib Christi hier nur in dem Acte der Feier angenommen wird. Die Heilighaltung des geweihten Brodes auch ausser demselben (Bas. Sp. S. 27) widerspricht dem nicht: wie das oben weiter Folgende darlegen wird. — Von μεταβ. in weiterer Bed., Ernesti a. O. 27. Dazu μεταμόρφωσις (ebd. 33), μεταστοιχείωσις (Suicer), μεταῤῥυθμίζειν (Chrys.).

**) Fortdauernde Doppelsinnigkeit vieler Formeln: besonders von κοινωνία — so von der Gemeinschaft unter einander (deren Vollendung und Symbol das AM.), als von der Theilnahme an Christus (Basil. ep. 289. Jo. Dam. 4, 14). Schwanken des Cyrill. von Jerus. myst. 3—5: in dessen Aeusserungen oft Interpolationen angenommen wurden (C. M. Pfaff. de sent. C. H. in art. de S. C. 721). Ebenso bei Eusebius (D. E. 1, 10: σύμβολα ἀληθείας μετέχοντα).

5. Jahrhunderts über die Vereinigung der beiden Naturen erhielten *): der Gedanke der Lehre blieb immer mehr nur allgemein aufgefasst und durchaus symbolisch.

Männer wie Gregor von Nyssa deuteten wohl nach der ältesten, der ephesinischen, Lehre zurück: aber sie schienen ein würkliches Uebergehen der Elemente in den verklärten Leib anzunehmen **). Doch die Alexandriner scheinen bei ihrer dynamischen Vorstellung geblieben zu sein ***). Einfacher, dem geschichtlichen Grunde näher (wenn es gleich im Resultate dasselbe ist), dachten die Antiochener. Wir können uns alle, auch die uneigentlichsten, Reden derselben aus dem Gedanken deuten, dass es nichts Gemeines, Irdisches mehr sei, was im AM. dargeboten werde, sondern eine göttlich würkende, heiligende Substanz †).

*) Cyrill. anath. 11. adv. Nestor. 4, 5. al. -- Umgekehrt wird den Monophysiten (Armenern) auch die Ableugnung der Gegenwart von L. u. Bl. C. im AM., beigelegt: Euthym. Zig. panopl. P. 2. tit. 2.

Die AM.lehre im Bilderstreite bedeutend (Conc. Cpol. 754: im AM. allein das wahre Bild, τύποι, Christi. Vgl. Nic. 2. act. 6. Ll. Carol. 2, 27). Darum gegen das τύποι im AM., Theoph. z. Matth. 26 u. A.

**) Gr. Nyss. κατ. 37. (unter And.: τὸν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομεν. — Dazu nur die naturphilos. Deutung: καὶ γὰρ ἐκεῖνο τὸ σῶμα, ἄρτος τῇ δυνάμει ἦν.)

***) Athanasius Ser. 4, 19: πνευματικῶς δοθήσεται τροφή, ὥστε πνευματικῶς ἐν ἑκάστῳ ταύτην ἀναδίδοσθαι — (vgl. Möhler a. O. II. 286 ff.). Cyr. Al. ad Jo. 6, 55 (ἐναποκρύπτει ἐν η. τὴν ζωὴν, κ. ὥσπερ σπέρμα τὴν ἀθανασίαν ἐντίθησι etc.)

†) Unzählig sind die Aussprüche von Chrysostomus über die Wahrheit des Himmlischen im AM. — sie liegen der ganzen griechischen Liturgie zum Grunde. (Hom. 45

Dieser griechischen Unbestimmtheit gehören auch die Aeusserungen der bedeutendsten lateinischen Väter alter und späterer Zeit an: vornehmlich Ambrosius und Augustinus. Aus diesem lassen sich ohne Mühe die meisten gangbaren Ansichten von der Euch. ausheben: nur jene Transsubst.lehre nicht *). Er unterscheidet sich auch von den Africanern sonst: unter denen im Allgemeinen der Begriff von würksamen Zeichen fortwährend geherrscht zu haben scheint **).

2. Die AM.streitigkeiten des 9. und 11. Jahrh. wurden oben nach Inhalt und Bedeutung dargestellt. Der des 9. ging von den liturgischen Formeln aus, um sie genauer zu bestimmen, der spätere

in Jo.: ἀνέμιξεν ἑαυτὸν ἡμῖν κ. ἀνέφυρε τὸ σῶμα αὐτοῦ — τῶν γὰρ σφόδρα ποθούντων τοῦτό ἐστι —. 24 in 1 Cor.: 83 in Mat. Sac. 3, 3 u. a.) Sie konnten an sich genommen, für jede Vorstellung gebraucht werden: wie stark sie sich auch für die würkliche Gegenwart und Darbringung Chr. aussprachen. — Brief an Cäsarius: ed. Basnag. Trai. 687. Harduin. mit de sacramento altaris. P. 689. (Salig. Eutych. a. Eut. 368. 75.).

Eben so Theodoretus (zu 1 Kor. 13, 12: σύμβολα Christi im AM.) — daneben Eran. 3. u. A.

*) August. Trin. 3, 4 (ad salutem spir. in memoriam dominicae passionis). Ep. ad Bonifac. (Sacramenta ex similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt). In Ps. 98 (Si necesse est sacr. illud visibiliter celebrari, oportet tamen invisibiliter intelligi). In Jo. 26 (Qui non manet in Christo etc. non edit, licet carnaliter et visib. premat dentibus sacramentum c. et s. C.) Aber cons. ev. 3, 25 (de qualicunque corpore corpus verum facit qui de aqua verum vinum facit).

Die Darstellung des Gelasius, de du. nat. in C., Bibl. max. 8. 703 (Walch Gesch. d. K. 8. 839) esse non desinit substantia p. et v. — ist ganz altkirchlich.

**) Die ber. Stelle, Fac. Herm. def. cap. 9, 5 (non quod proprie corpus sit etc. sed quod in se mysterium corporis etc. contineat) sagt Nichts mehr als was oft b. Augustinus

beruhte auf dialektischen Grundlagen. Dort waren mehr und weniger klar die Meinungen im Kampfe begriffen: dass alles sinnlich Dargebotene im AM. nur Schein, Alles verwandelt und Leib und Blut Christi geworden sei (Paschasius), und: dass sich dieses Beides, aber das in den Himmel erhobene, mit jenem verbinde, entweder würklich oder mehr für die innerliche Wahrnehmung, also als eine himmlische Kraft oder Segnung (Rabanus, Ratramnus und wie Ratramnus, dann auch Berengar). Hier, im Streite des 11. Jahrh., hatte sich bei der strengeren Partei die Meinung des Paschasius schon in die, anscheinend weniger miraculose, der Transsubst. umgebildet. Dass es so lange ein unentschiedener Streit blieb, davon lag die Ursache ebenso sehr wie in der Vieldeutigkeit der Formeln *), und in der Unsicherheit des Gesichtspuncts für die ganze Untersuchung, — so auch darin, dass man doch immer noch nicht von der ursprünglichen Freiheit und Milde in Dogma und Ritus abzugehen vermochte **).

***) 3. Es ist durchaus nicht auszumachen, wann der Name der Transsubstantiation (vor dem Lateranensischen Concilium von 1215)

*) Figura z. B. bedeutete: den Schein einer Sache (so auch oft species: εἶδος der πίστις entgegengesetzt), das Aeusserliche (die Erscheinung), das Zeichen, in welchem sich etwas anderes, auch Gegenwärtiges, ankündigt (species auch so: das continens nach G. Biel): endlich ein nur bedeutendes Zeichen.

**) Unzählig sind die falschen Angaben über AM.lehren des MA. (Rup. Tuit.: Fabric. bibl. m. et i. L. u. d. A.) So spricht Duns Scotus nicht gegen Transs., sondern gegen die Wandlung vom Leib Chr. in das Brod. —

***) Neben den schon erww. Schrr.: Simplicii Verini (Cl. Salmasii) de transs. liber. Ed. 2. L. B. 660. 8. J. G. Walch. hist. transs. pontificiae (1738), Miscc. SS. 205 ff.

in den Kirchenlehren aufgekommen sei *): der etymologischen Grundlage nach war er schon längst vorhanden gewesen, ehe die Kirche und ihre Scholastik ihn ausdrücklich gebrauchte. Offenbar wurde er im Gegensatze zu transformatio und transfiguratio, als das bestimmtere Wort, vielleicht auch gegen die blosse praesentia substantialis, aufgestellt. Ein wesentlicher Gedanke, dass die Accidenzien, die Form bliebe, während sich das Wesen verwandele, war in jenem Worte nicht mit ausgesprochen: gerade so, wie in dem Worte trinitas nicht der Begriff der Einheit mit ausgesprochen worden war. Kirchliches Interesse und scholastische Speculation verbanden sich nunmehr immer genauer für die Vertheidigung und Ausbildung dieses Artikels **).

*) Bei Hildebert von Tours (Fabricius a. O. u. A.) steht das Wort, zwar nicht an den Stellen, welche Beaugendre anführt (p. 531. 719): aber serm. 93. 689, und überall der Begriff der Sache. Besonders tr. de sacramento altaris (P. 1103 f. — manent immutata p. et v. accidentia. Quomodo accidentia sine subjecto; vel haec accidentia in quo nata sint sine subjecto?) — Daneben Petr. Blesensis ep. 140, und Steph. August. de sacram. alt. c. 14. Abälard epp. Opp. 265 — (ut ad compatiendum pro me ipsa vos promtos memoria praeparet).

Μετουσίωσις öffentlich seit Cyr. Luk.: Katech. des Mogilas.

**) Nur das aristotelische (cat. 2): kein Accidens ohne Substanz, schien der Kirchenlehre entgegenzustehen. Hiernach auch Maim. More N. 3, 15, gegen die Transs.: auch Amalrich (Leutherich von Sens, Baron. ad 1004: anima sumitur).

Zweideutig war die impanatio (remanente substantia corpus et sg. C. esse in S. C.) bei Vielen: Durand. de S. Porc. in Sentt. 4, 11, 1. Anders Joh. von Paris 1299 (Argentr. I. 264) de modo existendi corpus C. in S. D. (Verwandlung sei auch möglich per assumtionem substantiae

Brod und Wein sollen also, bleibend in ihrer äusserlichen Gestalt, durch die Consecration in Leib und Blut Christi verwandelt werden, in dasselbe, wie es auf Erden erschienen gewesen und durch den menschlichen Tod hindurchgegangen ist. In dieser unmittelbaren Mittheilung der Person Christi verleiht diesemnach das AM., und durch sich selbst, Sündenvergebung und Heiligung. Dazu kommt, dass es ein Sühnopfer ist, immerfort und in würklicher, immer erneuter Zerstörung des Opfers dargebracht: auch dann, wenn keine Gemeinsamkeit und keine Eucharistie im ursprünglichen Sinne Statt hat, und nur der Opferpriester für die Gemeine oder für denjenigen würkt, welchem er das Opfer bestimmt hat. Endlich bleibt das einmal Geweihte, der Leib Christi: daher denn in ganz anderem Sinne, als es wahrscheinlich in der alten Kirche geschehen war, Aufbewahrung, Verehrung, kurz Aberglaube *).

Eine Menge von Bestimmungen und Fragen, welche hierbei noch aufgestellt worden sind, wurden zum Theile zwar von der Kirche nicht anerkannt; aber sie konnten eigentlich nicht umgangen und zurückgewiesen werden, wie die Grundsätze einmal standen, und wie sich der dogmatische Sinn einmal auf diesen Gegenstand gerichtet hatte.

panis vel paneitatis in Christo — propter quod dici potest corpus impanatum).

Eigenthümliche Beziehungen und Deutungen Tauler's: Predd. 504. 18 Spener, und medulla an. 37.

*) J. Boileau de adoratione eucharistiae. Par. 685. 8. J. C. von d. Lith de adorat. panis consecrati. Suabac. 753. 8. Der Streit des mus exenteratus (ob. 487) bezog sich auf die scholastische Differenz: quatenus est ordinabilis ad usum humanum.

Vermeinter Zusammenhang des festum corp. D. mit

75.

Die meisten Parteien, welche durch die Reformation in's Leben gerufen wurden, fassten das AM. nicht als den segensreichen Vereinigungspunct des christlichen Lebens, sondern als das Dogma und den Act auf, in welchem die meisten Entstellungen und Misdeutungen entstanden waren. Erst unter den Streitigkeiten bildeten sich die meisten bestimmteren Ansichten und Deutungen der Parteien aus: alte und neue Meinungen traten neben einander auf oder wechselten mit einander: unter den neuen vornehmlich die, nach welcher das AM. als blosses Zeichen genommen wurde.

Anm. Bei den AM.deutungen, von denen hier die Rede ist *), sind die angedeuteten zwei Bemerkungen festzuhalten: dass alle Parteien auf einem falschen Standpuncte standen und von einem falschen Interesse geleitet wurden, und, dass die meisten erst im Drange und unter den Ergebnissen der Streitigkeiten zu bestimmteren Ansichten und

vorchristlichen Feiern: Mone Einl. in das Nibelungenlied. Heidelb. 818.

*) Lud. Lavater. historia sacramentaria. Tur. 563. R. Hospiniani hist. sacramentaria. Gen. 681. II. f. — C. de Capite fontium de necessaria correctione theologiae scholasticae. Par. 586. 8.

J. Westphal. Farrago confusanearum et — dissidentium opinionum de C. D. ex libris Sacramentariorum congesta. Magdeb. 552.

Formeln gelangt sind. So war auch die Meinung der, von der Kirche abgewichenen Parteien der vorigen Zeiten meist unbestimmt und widersprechend gewesen *). — Nehmen wir diese und die bisher aufgeführten Deutungen und Meinungen zusammen; so stellt sich die Ansicht vom AM. auf nachstehende Weise zusammen.

Das Symbol im AM. wird genommen 1) als Genusszeichen (signum praesentis), 2) als Erinnerungs-, 3) als gesellschaftliches Zeichen.

**) Wo das Erste angenommen wird, also in der Eucharistie ein würkliches Empfangen und Geniessen vom Leib und Blut Christi geglaubt; so finden wir

1) eine Verwandelung des Sinnlichen in

*) Häretiker b. Mon. 4, 3 (Hoc non ad panem ref. sed ad corpus suum). Wiklif trial. 4. und unter seinen häretischen Meinungen — ganz nach Calvin: Verwandlung in eine höhere Substanz (virtualiter). Dasselbe zum Theile bei den Hussiten (non sec. animalem vitam).

Der Rationalismus hat sich unter den Prot. in der Bestreitung dieses Dogma am meisten kund gethan. Placette de l'autorité des sens contre la transsubstantiation. Amst. 700 u. A. (Walch. Rel.str. ausserhalb d. Luth. K. II. 780). Cartesianismus.

**) Wir wollen bei dieser Zusammenstellung die Philosopheme übergehen, durch welche in alter und neuer Zeit das Dogma hat erläutert und angewendet werden sollen, und in denen sich die verschiedenen Theorie'n und Parteien oft wunderbar begegnen. (Th. Schwarz über das Wesen des h. AM. — Greifsw. 825).

J. Sengler Würdigung der Schrift von Schulz über die Lehre vom h. AM., nebst aphoristischen Grundzügen zu e. spec. Darst. der kath. AM.lehre, im Verh. zu den prot. AM.theorie'n. Mainz 830. Baader Erotik u. A.

das Uebersinnliche angenommen. Dieses nun entweder so, dass das Ganze mehr als ein, die Sinne täuschendes, oder so, dass es mehr als ein Wunder angesehen wird, welches Verstand und Erkenntniss übersteigt (Paschasius — Römischkath. Lehre); ferner entweder als eine Wandlung für immer, äusserliche, oder als eine für diesen Act und eine innerliche (griechische Kirche): entweder, als eine Wandlung in den irdischen, oder in den himmlischen, verklärten Leib Christi (Gegner des Pasch. und Berengar). Dieses Letzte denn wieder im eigentlichen und im uneigentlichen Sinne: der uneigentliche fällt natürlich mit den Ansichten der zweiten Classe zusammen. Es wird dann jener verklärte Leib entweder als eine göttliche Kraft (Alexandriner), oder als sein himmlisches Wesen und Leben (Antiochener), oder auch als der Erfolg seines Todes aufgefasst. Wir finden nämlich auch

2) eine Verbindung der Elemente im AM. mit L. und Bl. Chr. angenommen. Diese denn wieder entweder für immer (Impanation, Consubstantiation) *), oder für den Act der Eucharistie. Hier nun wieder entweder Verbindung mit dem würklichen Leib Christi, aber in seinem verklärten Zustande (das in, cum, sub u. s. w. der Lutheraner) **), oder mit diesem Leib Christi im uneigentlichen Sinne: in dem

*) Diese beiden Begriffe unterscheiden sich nicht: jener, der von Impanation, gehörte nur den Männern selbst an, dieser stellte sich in der Geschichte fest.

**) In, cum, sub: Cat. maj. 553. Vollständig und bestimmt erst F. C. 7 — Ernesti brevis repetitio et assertio

zwiefachen vornehmlich, dass man darunter die himmlische Kraft Christi, oder den Erfolg von dem gebrochenen, getödteten Leib verstand. (Calvin und die Seinen *); in der That schwankt selbst in den öffentlichen Schriften dieser Partei die Deutung zwischen beiden Ansichten) **). Beide, zuletzt erwähnten, Denkarten, können die Ausdrücke, Zeichen und „bedeutet," gebrauchen: aber nur in dem Sinne, dass die Elemente des AM. das würkliche Himmlische neben sich haben, es verkündigen, einführen (objective Zeichen, exhibitiva).

Die Meinungen der zweiten Art, die von Erinnerungszeichen im AM., und die der dritten, von gesellschaftlichen, sind es, welche man im 16. Jahrh. vorzugsweise die sacramentarischen genannt hat.

Zwischen den beiden hat der Unterschied Statt, dass bei der zweiten die Eucharistie nur als positive Einrichtung mit unbestimmtem Sinne und von willkührlicher Deutung und Anwendung geachtet wird. Aber das Erinnerungszeichen bezieht man entweder mehr auf das Geniessen, oder auf das blosse Dasein und Vorliegen der Symbole von Brod und Wein.

Gesellschaftliche Zeichen fanden vor-

sententiae Lutheranae de praesentia corporis et sg. J. C. in C. S. (1767) Opuscc. th. 173 ff. in der bekannten Heumannischen Streitsache.

*) Die Verschiedenheit der Calvinischen und Zwingli'schen Lehre, Bossuet hist. des var. II. 360 ff. (Consens. Tig. 1549).

**) Himmlisches Wesen Christi: Conf. Gall. 36. Belg. 35. Erfolg des Todes J. (sacrificii efficacia Calvin.): Helv. 21.

nehmlich Socinianer und Arminianer in dem Abendmahle *).

Zwingli steht an der Spitze derer, welche blosse Erinnerungszeichen, und dieses zwar im ersteren Sinne, annahmen. Das Essen und Trinken bedeute das Geniessen des himmlischen Leibes, d. i. wir sollen uns dieses (die Möglichkeit davon, die Aufforderung dazu) dabei vergegenwärtigen, also uns zur innigen Theilnahme an Christus stimmen und erheben lassen.

Die unendlich mannichfache Deutung der Einsetzungsformel geht allein eben diese Ansicht an, nach welcher man die Elemente des AM. als Erinnerungszeichen nimmt **). Hierbei wurde nun bald im Τοῦτο die Hauptbedeutung und die Schwierigkeit gefunden, und dieses Wort in verschiedener Beziehung (auf das Brod oder das Brechen, oder mit Karlstadt auf den Leib Jesu) und Bedeutung (es als Subject oder als Prädicat, für τοιοῦτο, genommen: und im zweiten Falle entweder verstanden: so gebrochen, vergossen, oder auf solche Weise eine Speise) ***): bald im σῶμα und αἷμα

*) Wir wollen bei diesen Einzelnheiten hier nicht die Anführungen und Formeln wiederholen, welche überall, besonders in der symbolischen Theologie, gegeben worden sind. — Uebrigens ist kaum Eine von diesen allen (auch die von Zwingli nicht) von ihrem Vertheidiger durchaus festgehalten worden.

**) Denn, sofern bei diesen Deutungen der Sinn jener Formel als uneigentlich aufgefasst wird, gehören sie nicht in die erste Classe; sofern sie aber doch einen bestimmten Sinn voraussetzen, nicht in die letzte, die von gesellschaftlichen Zeichen.

***) Fasst man die Worte in dieser letzten Weise: eine

(mit Oekolampadius für Leib- und Blutartig) *). Dabei wurde das ἐστί immer in dem Sinne, bedeutet, genommen. Diese Verschiedenheit in der Deutung jener Worte darf den Ansichten und Parteien jener Art nicht zum Vorwurf gemacht werden. Sie ist nicht nur ganz natürlich, wenn man sich einmal vom ursprünglichen, historischen Sinne entfernt: sondern sie hat sich auch von jeher, nur nicht so klar und philologisch erwogen und bestimmt, gefunden; und selbst die kirchlichen Deutungen sind ihr immer unterworfen gewesen. Denn einen gewissen tropischen Sinn muss sogar die anscheinend eigentlichste, die Wandlungslehre, annehmen.

Unter den späteren Ansichten ist **) Eine, und diese bei vielen Neueren zu finden, welche man nicht in die obige Classification einordnen kann: diejenige, welche gar keine Stiftung und keine, auf eine solche sich beziehende, Formel; sondern in der Rede Jesu nur eine zufällige, vorübergegangene, Aeusserung, oder einen Ausruf des Kummers oder

Speise, wie dieses, soll mein L. und Bl. sein: so kann man dieses wieder entweder mit Schwenkfeld auf die geistige Vereinigung mit Jesu, oder mit Lindner auf die Theilnahme am Versöhnungstode deuten (nach einer verschiedenen Erklärung des Bildes vom Geniessen des Leibes Christi, wie sie schon nach Joh. 6. möglich war).

Falsche Deutung von Isid. Hisp. Off. 1, 18 u. Aehnl. für d. Schwenkf. Ansicht.

*) Oekolampadius ohne Zweifel nach Tertullianus. — Oder auch mit Hildebrand, Vs. üb. den Sinn — Christi b. der Stiftung des h. AM. Freiberg 816): Ersatz, Unterpfand davon.

**) Ausser der schon erwähnten, welche den Begriff des Bundesmahles auf die Eucharistie in alterthümlicher Weise anwendet (Stephani).

des Schreckens, gefunden hat *). Diejenigen, welche die ältere Dogmengeschichte als Verächter der Eucharistie darstellt, haben zum Theile auch wohl diese Ansicht gehabt.

76.

Aber selbst, wenn man die dogmatisch-kirchliche Ansicht von dem Abendmahle festhalten will, und von derselben auch nicht einmal für Sinn und Gemüth der Einzelnen eine freiere Deutung und Anwendung gestatten möchte: dürften wenigstens die protestantischen Hauptparteien von keiner wesentlichen Verschiedenheit der Lehre in diesem Artikel sprechen; und manches Andere muss sogar zwischen der Römischen und protestantischen Kirche als gleichgültig oder auch als Misverständniss eingeräumt werden.

Anm. Die Dogmengeschichte, welche, wie wir öfters schon bemerkten, in diesem Artikel so lange dem Parteistreite gedient hat, kann und soll hier nunmehr dem Frieden und der Vereinigung dienen. Auch Diejenigen, welche nicht zur ursprünglichen und lauteren Ansicht des Gebrauchs und seiner Stiftungsworte zurückzugehen vermöchten, ja, welche die strengen Principien und Meinungen der Kirche unversehrt festhalten mögen; sollten sich doch davon überzeugen, dass

1) es unmöglich sei, mit klaren und gesunden

*) Thiess N. Comm. I. 387.

Begriffen noch einen würklichen Unterschied zwischen den beiden protestantischen Hauptlehren zu finden *). Daher sich denn auch unwillkührlich den Lutherischen die Vorstellung vom Leib Christi im AM. in die von der himmlischen Kraft oder Würkung Christi umwandelt; und so Viele von dorther in alter und neuer Zeit, auch ohne es zu wollen, zum Calvinismus in diesem Artikel übergingen oder hinüberschwankten. Auch die andere vermeinte Differenz zwischen den beiden Parteien (nach welcher der Genuss des Himmlischen Allen oder nur den Würdigen zu Theil werden soll) löst sich bald auf, wenn man sie genauer und dem eben Gesagten gemäss erwägt. Denn gerade meint ja auch Calvin, dass ebendeswegen, weil Allen im AM. etwas Hohes und Himmlisches dargeboten werde, die Schuld und das Unglück grösser sei, wenn man es unwürdig empfange; und auch Luther meint, dass die eigentliche Segnung des AM. nur den Würdigen zustehe. Aber

2) werden auch die tiefergeschiedenen Parteien, die katholische und die protestantische, in einigen Hauptpuncten nur anscheinend getrennt. Wenigstens ist das ausgemacht, dass nach den anerkannten Grundsätzen aller Hauptparteien über die Würkung der Sacramente überhaupt, auch die Kraft der Eucharistie gar nicht in der besonderen Art von Gegenwart Christi oder von dem Geniessen seines L. und Bl. beruhe, sondern in der Kraft der Einsetzung und dem göttlichen Geiste, welcher sich mit der Feier verbinde **). Aber es kann ja

*) K. F. Rinck Beitrag z. Prüfung des luth. und ref. Lehrbgr. von dem h. AM. u. der Gnadenwahl. Hdlb. 818. (Tigur. conf. c. Luth. 1545).

**) Streitigkeiten über die Art der Würkung im AM.,

doch überhaupt nicht mehr an der Zeit sein, solche dogmatische Differenzen im Leben zu erhalten, in denen es zu keinem, auch nur logisch bestimmtem und behaltbarem Begriffe kommen kann; für welche es denn auch immer eingeräumt werden mag, dass die Lutherische Kirchenlehre (indem sie streng an den Worten der Einsetzung halten wollte), unter allen die wenigste Consequenz gehabt hat *).

77.

Es bedarf nicht mehr der ausführlichen Beweisführung gegen einige andere Misbräuche, denen sich im AM. die Römische Kirche ergeben hatte: sondern beinahe nur noch der geschichtlichen Darlegung, auf welche Weise, und aus welchen Quellen und Principien jene entstanden seien, und zu welchen Gesinnungen und Erscheinungen sie geführt haben. Auch ist Einiges dieser Art schon seit langer Zeit nicht mehr in Gebrauch gewesen und anerkannt worden; und Anderes hat in der Kirche selbst nicht einmal einen bestimmten und durchgeführten Charakter gewinnen können.

traten unter den Kath. selbst zu Trient, zwischen den Dom. und Franc., hervor.

Synode von Pistoia u. A.

*) Ganz nur in das veraltete dogmatische Formelwesen gehören die vormals wichtigsten Unterscheidungen: dass L. und Blut C. in den Elementen sei, oder dass es vom Himmel herab komme, oder überall sei, oder der Mensch zu seinem Genusse in den Himmel erhoben werde.

Anm. Bei den Misbräuchen der hier bezeichneten Art meinen wir vorzugsweise die Entziehung des Kelches oder die Eine Gestalt im AM. *). Als eine gelegentliche, freiere Behandlung des Aeusserlichen in der Eucharistie (1 Cor. 11, 27), würde sie wenig Bedenken haben: aber schon als eine feststehende Einrichtung und absichtliche Verstümmelung des Gebrauches ist sie verwerflich, und zerstört die Sache, ihre Bedeutung und Kraft. Aber dazu kam, dass es sich so leicht und entscheidend beweisen liess, wie sich jene Entstellung des AM. eingeführt, und dass ihr letzter Grund allein in den hierarchischen Planen gelegen habe. Endlich konnten keine anderen Gründe für dieselbe aufgestellt werden, als dass die Kirche freie Macht über die Stiftung habe, oder Gründe einer Sophistik, welche mit dem falschen Begriffe von der Eucharistie getrieben wurde: und es fanden in diesem Misbrauche alle andere dogmatischen und kirchlichen Entstellungen im AM. immer ihre Bestätigung, Erweiterung, Anwendung.

Die Kelchentziehung war im kirchlichen Alterthum nur bei einigen gnostischen Abkömmlingen und Manichäersecten **), aber, wie bekannt, aus ganz anderen Gründen. gangbar. Näher vorbereitet wurde die kirchliche Annahme

*) Ge. Calixt. de eucharistia sub utraque. Helmst. 642. 8. Spittler Geschichte des Kelches im Abendmahl. Lemgo 780. 8. Aber diese geschichtlichen Resultate sind hierbei so gut von der Römischen Kirche als von den Protestanten gefunden worden: dort vom Costn. Conc. (13. Sitzung) an.

**) Manichäische Weinverwerfung: Jablonsk. Panth. I. 131 ff. — Leon. M. ad epp. Italiae und Serm. 42. (quadr. 4: Griesbach. loci ex Le., Opusc. I. 156.).

Communicare vom Br. und confirmare vom Weine, in der a. K.

durch die Sitte der Intinction, eine Sache des blossen Aberglaubens: wahrscheinlich, aber schon sehr frühe entstanden, wie sie sich denn auch in der griechischen Kirche (in welcher sie Humbert bestritt) erhalten hat. Auch durch das vorzugsweise Bedeutende, welches Sprachgebrauch und Sitte der Kirche immer im Brode fand *). Wir wissen nicht, ob und wie weit diejenigen unter den ersten Scholastikern (Wilh. von Champeaux), welche das AM. unter Einer Gestalt für ausreichend und vollständig achteten, mit diesem Aberglauben, oder schon mit den hierarchischen Grundsätzen der Kirche zusammengehangen haben. Gewiss ist es, dass ihre Gedanken **), allmälig immer weiter und vollkommen consequent entwickelt (zur Lehre von der Concomitanz) ***), jene kirchlichen Absichten am allermeisten und tüchtigsten unterstützt haben. Im 13. Jahrh. hat man die ersten Spuren eines schon bestehenden Gebrauches der Kelchentziehung für die Laien gefunden: und Robert Pullein †) und Thomas Aquinas bildeten die eben er-

*) Dahin gehört auch das Aufbewahren dieses allein, und doch als einer vollständigen Eucharistie. In der alten Kirche schon (zuerst Tert. ad ux. 2, 5. orat. 19. Neander KG. I. 591) und als missa praesanctificatorum später: L. Allat. de m. praes. apud Grr., an: de perp. eccl. occ. et or. consensione. Concc. von Saragossa und Toledo I (Mansi 3. 4). — Dagegen fand auch Ausschliessung des Brodes bei Kindern und Kranken Statt.

**) Es wurde ja so schon zugleich mit Leib und Blut C. auch der Geist, und mit beiden die Gottheit C., gegenwärtig und würksam gedacht.

***) Bei Thomas (Summ. 3, 76, 1) erklärt: Si qua duo sunt realiter conjuncta, ubicunque est unum realiter, oportet et aliud esse. — Jo. Fecht de concom. sacramentali. Rost. 699.

†) Sentt. 8, 3. Daher Spittler vermuthet, auch weil Alexander von Hales zuerst den Gebrauch erwähnt,

wähnte Speculation mit Beziehung auf einen solchen Gebrauch aus.

Es ist geschichtlich sehr bemerkenswerth, aber nicht ohne viele andere Beispiele, wie das gemeinsame hierarchische Interesse eine doch immer bedeutend geachtete Veränderung so stillschweigend habe zur Allgemeinheit bringen und zu einem Dogma machen können. Erst seitdem das christliche Volk sie, eben vornehmlich als eine Volkssache, zur Sprache gebracht hatte, sprach sich die Kirche zu Costnitz bestimmt und offen darüber aus. Zu Trient wurde dasselbe gegen die Einwendungen der getrennten Parteien, und mit Aufführung jener dogmatischen Principien, bestätigt.

Andere Misbräuche in der Eucharistie, auf welche oben hingedeutet worden, gingen zum Theile aus einer urkirchlichen freien Behandlung des Gebrauches, zum Theile aus Lehrentstellungen, vornehmlich der Deutung des AM. als eines Opfers, zum Theile lediglich aus Aberglauben, hervor. Zu den letzten gehört alle der Misbrauch, welcher mit dem AM. als magisch würkendem Mittel der Weihe, oder der Sündenvergebung, oder göttlicher Wunderkräfte, oder als der geheiligten Stelle für Wunder getrieben worden ist.

Die protestantische Kirche sprach sich übrigens für die Freiheit in Einrichtung der Form und Aeusserlichkeit des AM. aus: wie sich auch

dass die Comm. sub una zuerst in England aufgekommen sei. Nach Anderen durch Nicol. 3. 1277.

Uebrigens spricht auch Albert d. Gr. gewöhnlich dasselbe aus wie Thomas (comp. 4, 11): sub utraque specie totus Christus est in divisus — ac per hoc utrobique est unum et simplicissimum sacramentum.

immer, hier wie anderwärts, die Praxis von ihren Theorie'n entfernt hielt *).

Dieses sind die kirchlichen Sacramente, die vornehmsten, ja eigentlichen, Gnadenmittel der Kirche**): bei denen sich denn auch, wie wir gesehen haben, natürlich die kirchlichen Meinungen und Entstellungen am meisten dargelegt haben. Immer aber hat es nur zum allergeringsten Theile in falschen Deutungen der h. Schrift und des Urchristenthums, weit mehr und eigentlich immer in ganz anderen Principien gelegen, wenn sich Wahn, Aberglaube und Misbräuche an jene heiligen Gebräuche angeknüpft haben.

78.

In dem Artikel von der Kirche kommen für die Dogmengeschichte nur die verschiedenen Principien in Betracht, welche in Beziehung auf christliche Gemeinschaft und gesellschaftliche Verwaltung geherrscht haben: und auch diese sind in den bisherigen, besonders den allgemeinen,

*) Marheinecke: das Brod im h. AM., ein Beitrag zur Vereinigung der luth. u. ref. K. B. 817.

Die Verbindung des sog. Sacraments der Busse mit der Eucharistie gehört auch zu denjenigen kirchlichen Einrichtungen, welche, aus uralten Bräuchen (auch der Mysterien) unterstützt, doch nur allmälig festgestellt wurden; zunächst aber doch für die Zwecke der Hierarchie bestanden. — Das kirchliche ἐφόδιον (Thom. Summ. 3, 73) — eine freiere Anwendung der Absolution vor dem Lebensende, noch im Mittelalter: Ditmar. Chron. p. 208 Wagner. (Habuit ut spero felicem animam, quia plus placuit coram multis erubescere, quam coram Deo latere.)

**) Der Scotistische Satz: Deus non est alligatus sacramentis — anders gemeint als Aehnliches bei den Mystikern.

Darstellungen bereits dargelegt worden. Wenn man auf der Einen Seite das Alterthümliche derjenigen Principien einräumen muss, in welchen der Katholicismus besteht [1]; so muss man es auf der anderen festhalten, dass weder alle Consequenzen von jenen klar und richtig gewesen, noch jene Principien selbst für den Begriff von Kirche überhaupt, sondern lediglich für den unächten, freilich aber frühzeitig schon anerkannten derselben Statt haben [2]).

1. Der Artikel von der Kirche im katholischen Sinne beruht auf den beiden Gedanken, dass die christliche Gesellschaft bestimmt sei, in vollkommener, innerlicher und äusserlicher, Einheit gehalten zu werden, und dass es eine äusserliche Verwaltung derselben, eben für diesen Zweck, geben müsse. Es verstand sich dann von selbst, dass ausser der Theilnahme an diesen Eigenschaften weder eine Würde noch ein Heil des Christen anerkannt worden sei: und auch das lag sowohl in diesen Principien, als in der Gesammtanschauung von der Erhabenheit und Würde der Kirche, dass man für diese eine bleibende, unmittelbare Gegenwart und Mitwürkung des göttlichen Geistes forderte und erwartete *). Wir haben es oben hin und wieder schon bemerken können, dass sich auch die protestantische Ansicht und Denkart nicht

*) Dieser göttl. Geist wurde denn auch nothwendig allein in der Kirche angenommen, und eine absolute Macht des Ganzen über alle Einzelne; so dass diese in der Unterordnung unter jenes geboren würden.

immer von solchen Principien frei gehalten habe; sowie es denn auch fortwährend eine freiere, geistigere Lehre in der entgegengesetzten Kirche gegeben hat. Wir sprechen daher vom Katholicismus und, um das Entgegenstehende mit Einem Namen zu bezeichnen, vom Protestantismus, hier nur im Allgemeinen, und wie die Parteien sich einander entgegengestellt haben.

Die katholischen Principien treten in der That schon nach der Apostel Zeiten ein *): seitdem man nämlich die Idee des Evangelium, die vom Reiche Gottes, verloren hatte, und sich **) immer mehr der dogmatischen Ansicht und Behandlung des Christenthums zuneigte. Ausdrückliche Zeugnisse und bestimmtere Spuren jener Principien hat man mit Recht zuerst in Aeusserungen des Hegesippus ***) und, besonders in Beziehung auf die Verwaltung der Kirche, in Stellen und in der ganzen Anlage und dem Sinne der Ignatianischen Briefe gefunden. Redete nun gleich die kirchliche Sprache fortwährend auch von innerlicher Vereinigung und von der geisti-

*) Bingham. lib. XVI. c. I. (Vol. 7). Planck Gesch. d. chr. Ges.verf. I. H. P. C. Henke hist. antiquior dogmatis de unitate eccl. (781) Opuscc. ac. Hlmst. 802. Vgl. J. A. Möhler (ob. erw.): die Einheit in der Kirche oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der KVV. der drei ersten Jahrhh. Tüb. 825. (vgl. F. A. Staudemaier Gesch. der Bischofswahlen u. s. w. Tüb. 830): dagegen Carové angff. Bb.

**) Eines von diesen beiden beförderte immer das andere, wenn es auch Beides oft aus verschiedenen Quellen floss.

***) Heges. ap. Eus. 3, 32. 4, 22. (ἕνωσις τῆς ἐκκλ.) Routh. I. 233 f. — J. E. C. Schmidt über die Entst. der kath. K., Bibl. f. K. u. Exeg. — II. 1.

gen Gestalt der wahren Kirche; so blieben doch jene Grundsätze feststehen: die wahre Kirche müsse Eines von Innen und Aussen, vor Allem im Dogma, sein, und sie werde durch eine äusserliche Verwaltung nach Gottes Einrichtung zusammengehalten.

2. Die Consequenzen des strengen Katholicismus stellen sich so dar: die kirchliche Einheit müsse ohne Einschränkung und Ausnahme, also als vollständige Uebereinstimmung in Dogma und Ritus, Statt haben; sie, wie die göttlich angeordnete, Verwaltung der Kirche, führe zu einer priesterlichen Hierarchie: alles Dieses aber könne nicht ohne einen festen äusserlichen Mittelpunct Statt haben; welcher nach der geheiligten Tradition bestimmt werden müsse. Diese Consequenzen sind indessen nicht so entschieden und nothwendig: wie denn z. B. die griechische Kirche sie nur zum Theile anerkennt. Alles dieses aber hängt mit einer Vorstellung von Kirche zusammen, welche weder durch Gebrauch und Sprache der Schrift noch des Urchristenthums, noch durch religiöse und sittliche Nothwendigkeit besteht. Denn diese fordern insgesammt nur die Einheit von Geist und Gemüth und die Gemeinsamkeit des christlichen Lebens *).

79.

Die uralten Prädicate der christlichen Kirche, vornehmlich die der Einheit,

*) Von zweifelhaftem Rechte ist die Uebertragung vom Namen der Kirche auf nichtchristliches relig. Leben — F. Blum Kirchenrecht für Juden und Christen (826).

Heiligkeit und Allgemeinheit, sind an sich nicht bestimmt, und erhalten ihre Deutung und Anwendung erst durch den Begriff und das Princip, in welchem die Kirche überhaupt gedacht und behandelt wird [1]). In anderen, später, aber weder bestimmt noch allgemein angenommenen, Begriffsformen, sehen wir nur Andeutungen dazu, die Sache der bestehenden Kirche von der evangelischen Idee des göttlichen Reiches zu unterscheiden [2]).

1. Jene, zuerst erwähnten, Prädicate *) erscheinen anfangs im kirchlichen Gebrauche als die natürlichen, anerkannten Eigenschaften der Kirche, wie sich ihr Begriff einmal gebildet und festgestellt hatte. Aber sie wurden seit dem Ende des 2. Jahrh.

*) Die so bedeutend gewordene Allegorie der Kirche als Mutter (Tert. or. 2) entstand ohne Zweifel durch die Combination, welche schon Cyprianus andeutet, un. eccl. 5: habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem. (Dasselbe Aug. symb. ad cat. 4, 10). Die Allegorie nach Joh. 19, 23 (tunica inconsutilis) ebds. und August. tr. in Jo. 118; die nach 1 Petr. 3, 20. Tertull. bapt. 8 u. s. w. Ueberall sind auch schon (zuerst Tert. Marc. 4, 11) die Allegorie'n aus dem Hohenliede.

Die Parallele zwischen Kirche und Welt eigenthümlich von Irenäus aufgefasst, 3, 24 (der Glaube dem weltbeseelenden Logos entsprechend: fides ecclesiae creditum est Dei munus, quemadmodum ad inspirationem plasmationi, ad hoc ut omnia membra percipientia vivificentur.) Hier auch das berühmte: ubi ecclesia ibi spiritus Dei, et ubi sp. D. illic ecclesia.

in alle die Bestimmungen hineingezogen, welche Begriff und Anstalt der Kirche erhielt *).

Die Einheit wurde, wie im schon Gesagten liegt, immer als die wesentlichste Eigenschaft der Kirche angesehen. Die Africaner, Tertullian und Cyprian, dann auch Augustinus **), suchten dem Begriffe seine bestimmtere Deutung zu geben: gegen die Häretiker ***) und gegen die inneren Spaltungen, und in Beziehung auf Lehre, Verfassung, Sitte und Brauch. Es ist bekannt, dass diese Väter noch nicht den Begriff auf eine Einheit des Mittelpunctes, am wenigsten eines solchen, welcher in der Römischen Kirche zu suchen wäre †), bezogen haben: und diesem Theile der

*) Sie sind allmälig in den Symbolen entstanden: zwei von ihnen (una nach Eph. 4, 5. 13 und sancta nach Eph. 5, 26) früher: Pearson. expos. symb. ap. (741) 589 ff. Die obigen drei Hauptprädicate zuerst bei Epiphan. ἀγκυϱ. und Cyrill von Jerusalem.

**) Tertull. bapt. 6. 8. 15. Cyprianus ob. erw. B., und epp. 33. 71. (F. W. Rettberg Cyprianus — Gött. 831). Augustin. contra Petiliani epist. s. de unitate eccl. (zweifelhaft: Dupin 3. 243. Oelrichs. 242): Optatus Milev. Hiernach Fulgentius u. A., auch Vincentius Lerinensis. (Vgl. Fessler ob. erw. Anss. v. Rel. und Kirchenthum.)

***) Gegen die Häretiker wendeten auch die Alexandriner und Antiochener die Idee der kirchlichen Einheit an: doch immer mehr in innerlicher Bedeutung als jene. Clem. Paed. 1, 6. Str. 7, 18. Orig. in Joh. 3, 5 (Keine Interpol. das.) Chrys. u. Theodoret. oft: vgl. zu 1 Kor. 5, 5. 1 Tim. 1, 20 and.

In dem Sinne, in welchem Semler (z. B. freier. Lehract in d. Gl. L. 15) u. A. die spätere Entstehung der Idee von der Einheit der Kirche behaupteten, dass nämlich anfangs allerlei Denkarten und Secten neben einander bestanden habe; hat das Gegentheil niemals Statt gefunden.

†) Nur vollkommene Vereinigung — bei Cyprian

Kirche sogar diejenige entscheidende Bedeutung nahmen, welche ihr vom Irenäus zugestanden wird *). Die Meinungsverschiedenheit über diese kirchliche Einheit seit der Reformation und durch dieselbe, bezog sich theils (wenn gleich unter den Lutherischen noch etwas schwankend) auf jenen Mittelpunct, theils auf die Gegenstände und den Sinn, in denen man die Kirche vereinigt wissen wollte und in denen man allein die Vereinigung nothwendig achtete. Die Protestanten forderten ursprünglich nur die Einheit durch das Wort Gottes und die Sacramente **).

Mehrerlei Bedeutungen noch hatte der Begriff der Heiligkeit, als Prädicat der Kirche. Schon das 2. Jahrh. fasste ihn sowohl in sittlicher, als im Gegensatze zu den Verfälschungen durch Häretiker. Diese letzte Bedeutung ist denn auch späterhin die gangbarste, die eigentlich öffentliche, geworden. Ein neues Moment kam in diesen Begriff durch die Irrungen in der african. Kirche vom 3—5. Jahrh., den Novatianischen und Donatisti-

im Episkopat durchgeführt (unus episcopatus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur: vgl. Aug. ep. fd. 2): nachdem Tertullian dieselbe in der Tradition begründet hatte.

Das heutzutage noch fortgesetzte Sophisma von dem Zusammenhange der kirchl. Einheit und der Liebe, führt in dieselben alten Meinungen zurück. Dieses ist die eigentliche caritas der kath. Kirche (Aug. tr. 32 in Jo.: quantum quisque amat eccl. Christi, tantum habet spiritum s.).

*) Wieder Optat. schism. Don. 2, 2.

**) A. C. 7. Apol. 151. Cat. maj. 499. Uralte Stimmen gleichen Sinnes — wie Tert. pudic. 21. (Ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia, numerus episcoporum.)

schen Streit, wie es nämlich keinesweges zum Wesen der heiligen Kirche gehöre, was an sich unmöglich sei: dass es nichts Unlauteres und Unwürdiges in ihr gebe. Sondern dass sich jene Heiligkeit auf Stiftung, Grund und Wesen der Kirche beziehe *).

Gleicherweise vieldeutig war das Prädicat der Katholicität. Es bezeichnete zuerst die Bestimmung von Evangelium und christlicher Gesellschaft für die gesammte Menschheit **). Dann wurde es zur Bezeichnung des Wahren und Aechten in Lehre und Verfassung ***). So bedeutet das Katholische: was der Mehrzahl, der Allgemeinheit christlicher Menschen angemessen ist oder von ihr

*) Augustin. brevic. coll. 3, 16 (Intra ecclesiam boni et mali esse possunt: extra eam boni esse non possunt). Die Donatisten warfen den Katholischen vor, dass sie zwei Kirchen lehrten, also mit der Heiligkeit auch die Einheit der Kirche aufhüben. — Im Gegensatze gegen sie wurde auch der Zusatz in die Symbole (wahrscheinlich in der african. K. des 5—6. Jahrh.) gemacht: auch diese Kirche sei die Gemeine der Heiligen: Pearson a. O. 619 ff. Vitring. Obss. ss. 5, 8. Walch G. d. Ketz. IV. 277 ff.

Eigenthümlich Aug. C. D. 1, 35: latent in ipsis inimicis futuri cives — vgl. das Fg. von der unsichtb. Kirche. Die ältere Kirche sprach sich oft wie der Donatismus aus: Orig. orat. 20: ἄμωμος ἡ κυρίως ἐκκλησία.

**) Euseb. D. E. 1, 3. Suicer. h. v.

***) So Ignat. Smyrn. 8 — und dieses die gewöhnl. Bedeutung, auch beim Eusebius: die gesammte orthodoxe Kirche und einzelne ächte Gemeinen hiessen so. Aber noch bei Augustinus und Optatus wird die katholische Kirche verschieden definirt, nach den hier bezeichneten zwei Begriffen. Aug. brevic. coll. 3, 3 (non ex universitate gentium, sed ex plenitudine sacramentorum). C. ep. fund. 4. symb. ad cat. 4, 15. v. rel. 7. u. s. w. Opt. Don. 1, 1. 2, 1. Endlich sind beide Begriffe auch oft vereinigt worden, Cyr. Hier. 14, 23. (Bayle Mahomet not. P.)

angenommen wird. Dass die Wahrheit diesen Charakter haben müsse, wird nun von der Kirche selbst nicht in der Art behauptet, als wenn in den christlichen Dingen die Mehrheit der Meinung entscheiden könne; wenn es auch in der Würklichkeit bisweilen so angenommen worden ist: sondern es wird vorausgesetzt, dass die göttliche Leitung von jeher den herrschenden Theil der chr. Kirche bewahrt und gesichert habe. Hiermit hing der Glaube zusammen, dass sich vom Anfange der Kirche herein nur das Wahre und Aechte gefunden habe *): und so wurden Allgemeinheit und Alterthümlichkeit, als Merkmale des Aechtkirchlichen angesehen **).

In den falschen Begriffen, welche sich mit diesen Prädicaten, vornehmlich mit Einheit und Katholicität, verbunden haben, findet sich allerdings etwas, den Begriffen der heidnischen Philosophen, mit welchen sie das Christenthum zu bestreiten pflegten, überhaupt sogar mit der heidnischen Denkart, Verwandtes ***). Eben so, wie

*) Tertullian's praescriptio: nicht Grundsatz (praeceptum) oder wie es sonst auch gedeutet worden; sondern Verjährung, Gültigkeit des Uralten, Ursprünglichen, Nichtwidersprochenen. (Principalitas veritati deputanda est — veritas habetur, quod retro et a primordio traditum est.)

**) Das Prädicat, apostolisch, liegt ganz in den obigen — Iren. 3, 1. Tert. praescr. 20 (apostolicae ecclesiae im besonderen Sinne). — Zuerst als Prädicat im Constantinop. Symbolum.

Die Häresis stand allen diesen entgegen, als Spaltung, als Eigenwille (Sir. 11, 31? Ign. Magn. 7. ἰδίᾳ εὔλογον — Tert. praescr. 6. arbitrium), als Neuheit, und als Unapostolisches. — Möhler's u. A. Deutungen der Häresis als von Pedanterei und Egoismus.

***) Tert. apol. 19. Arnob. 2, 66 (das. Elmenhorst) Lact.

sich Hierarchie und Papstthum anerkanntermassen an die fremden (hierbei mehr noch jüdischen) Priesterbegriffe und an Ansprüche und Formen Römischer weltlicher Herrschaft angeschlossen haben.

2. Man kann viele andere Formeln übergehen, mit denen die Protestanten die Idee der Kirche, überhaupt oder wie sie ihnen als die ächte erschien, auszuführen und darzustellen suchten *). Nur die Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche möge hier noch eine Stelle finden **). Denn, wenn sie auch nicht bedeutend eingewürkt hat, so deutet sie doch auf wichtige Gedanken und Erwägungen hin.

Die Unterscheidung (nur diesen Worten nach kam sie erst im Zeitalter der Reformation auf) ***) konnte sowohl im Gegensatze gegen die-

2, 6. 5, 19. Priesterthum und Hierarchie — B. Constant über Religion u. A.

*) Jo. Musaei tr. de ecclesia (de nat. et definitione ecclesiae et de ejusd. distinctione in universalem et particularem) Jen. 650. 4. J. F. Cotta de eccl. — natura atque indole variisque ejus speciebus. Gerhard. XII. 184 ff.

J. F. Petersen: quid ecclesiae chr. notio et in catholico et in nostro systemate valeat. Gott. 822.

**) Nicht zu ihr gehört die uralte, apostolische Zusammenstellung von den beiden Kirchen im Himmel und auf Erden — Clem. Str. 4, 8 (εἰκὼν τῆς οὐρανίου ἐκκλ. ἡ ἐπίγειος). Orig. orat. 31. Von ihr Aug. gest. Pel. 12: Pelagius verwechsle sie.

***) Besonders beim Augustin meinte man den Sinn der Unterscheidung oft zu finden. D. C. 3, 32 (non solum in aeternum, verum etiam nunc, hypocritae non cum illo esse dicendi sunt, quamvis in ejus ecclesia esse videantur). Bapt. c. Don. 7, 51 (Sancti Dei servi ubique dispersi et spiritali unitate devincti etc. Verschiedene Art, im Hause und

jenigen gemacht werden, welche den Charakter der Kirche nur im Aeusserlichen suchten (das Unsichtbare entweder von den Reinen und Guten verstanden, welche nicht gerade äusserlich hervorträten oder auch wohl jene äusserlichen Erfordernisse nicht an sich trügen, oder von der Kirche in der Idee, gegen welche ja alles Aeusserliche weniger würdig und heilig wäre), als auch gegen die, welche dem Aeusserlichen zu wenig beilegten *). Und so schloss jene Unterscheidung in der That die ganze Polemik unserer Kirche in dem Artikel von der Kirche in sich. Aber in beiden Beziehungen drückt sich in ihr, wie oben bemerkt, auch das Bestreben aus, die Begriffe von Kirche und Gottes Reich zugleich aus einander zu setzen und als verwandte darzustellen.

Hat die neueste Zeit, wie man behauptet hat **), diese Unterscheidung gemisbraucht, indem sie mit derselben das Aeusserliche, so in Lehre als in Verfassung, als unbedeutend dargestellt hätte gegen das Innere, Unsichtbare, gegen Geist und Gesinnung; so hat der Grund davon in Geist und Ansicht der Zeit selbst gelegen: aber man darf auch nicht den Gedanken, welcher so ausgesprochen wird, überhaupt verurtheilen. Das

Haus Gottes zu sein, nach 2 Tim. 2, 19 ff.) Nach Vitringa, Walch G. d. Ketz. IV. 289.

Jovinian's unsichtb. Kirche: Neander KG. II. 2. 587.

*) Luther vom Papstthum zu Rom 1520. „Die Kirche sehen — an sie glauben." Apol. A. C. 149. — Calvin. inst. 4, 1.

**) Ammon neue Beleuchtung der unsichtbaren Kirche: D. unveränd. Einheit d. evang. K. II. 1.

Fehlerhafte ist bei ihm immer nur das Unbestimmte *).

80.

Was die, unter den Protestanten verhassteste, Deutung von dem Begriffe der kirchlichen Einheit, das Papstthum, betrifft; so kann sich die geschichtliche Auffassung in unserer Zeit leicht darin vereinigen: dass dasselbe seinen Ursprung zugleich in der Consequenz aus jenen falschen Begriffen von der Kirche, und in einer unlauteren Tradition gehabt [1], dass es sich nicht in Geist und Weise einer christlichen Kirche entwickelt und geltend gemacht habe [2]; und, dass dasselbe, als Primat, als Hierarchie und als Römische Macht angesehen, eben so unstatthaft für die fortgeschrittene Kirche sei, als es würklich bedeutungslos, nur theilweis hemmend, geworden sei: ob es auch immer, als geistige Macht, seine vortheilhafte Seite und seine nutzbare Periode gehabt habe [3]).

*) Neue katholisirende Ansichten von Kirchenthum unter den Prot. sind in der allgemeinen Geschichte schon bezeichnet worden.

Separatismus: Augustin. c. ep. Parmen. 1, 7: (lex imper. adversus eos) qui christianos se dici volunt et ecclesiae catholicae non communicant, sed in suis separatim conventiculis congregantur.

1. *) Dieser Gegenstand ist oben (430) schon ausdrücklich erwähnt worden; übrigens gehört hierher aus dem Vorigen auch das Alles, was über die Formen des neueren Katholicismus, und überhaupt von dem Geiste und den Formen der Kirche in ihren verschiedenen Perioden, wenn auch nur gelegentlich und allgemein, gesagt worden ist **). Es möchte noch eine vollständige, nach allen Seiten unbefangene, Geschichte des Papstthums in den drei, oben erwähnten, Beziehungen (als Primat ***), als Hierarchie — Herrschaft der

*) Ein Theil der akatholischen Polemik gegen das Papstthum ist eigentlich gegen den kath. Begriff der Kirche gerichtet, welcher im Papstthum nur theils gesteigert theils am leichtesten zu widerlegen erscheint. So was die Infallibilität und Irreformabilität von diesem anlangt. (Iren. 4, 26. 5, 20). G. Calixt. resp. — Moguntinorum pro P. R. infallibilitate — vindiciis opposita (646) h. ed. F. U. Calixt. Helmst. 672. 4. Buddeus de fallibili P. R. infallibilitate. Misce. II. 354 ff.

(F. A. Blau) krit. Gesch. der kirchl. Unfehlbarkeit. Frkf. 791. Tho. Freykirch (Werkmeister) freymüth. Unters. üb. d. Unfehlbarkeit der kath. Kirche. G. 792. (Luther. serv. arb. 59?).

**) J. Th. Roccaberti bibl. max. pontificia. Rom. 695 ff. XXI F. (Zeugnisse aus allen chr. Jahrhh. für die Gewalt der Kirche und ihres Oberhauptes. Frkf. 816.) Petr. Ballerini de vi ac ratione primatus Ro. Pontiff. Diss. Rom. 776. 8. und oben erwähnte Haupt- und Streitschriften von beiden Seiten. Gemässigt: Pinel üb. den Primat des R. Papstes. A. d. Lat. (London 770) v. Breidenstein. Sttg. u. T. 829. Aber: F. L. Stolberg KG. 10. (üb. den Vorrang des Ap. Petrus — Hamb. 815). Paulus dagegen u. s. w. — Katerkamp üb. den Primat des Petrus u. s. Nachfolger. Münster 820.

Das Jure humano Melanchthon's und bei Leibnitz (praef. cod. jur. g. dipl.): Leibn. Opp. V. 229.

***) Kirchl. Monarchie (nach Bellarmin und Maistre,

Kirche über den Staat *) — und als Römische Staatsmacht), ganz eigentlich eine Aufgabe für unsere Zeit sein.

**) 1. Neben dem allgemeinen Interesse, welches die Kirche an der Einheit der chr. Gesellschaft in Lehre und Verfassung, durch die übereinstimmende Tradition geschaffen und erhalten, nahm (was sich denn leicht mit jener Vorstellung von einem äusserlichen Mittelpuncte der Kirche

mon. mixta, constitutionelle) — M. A. de Dominis de republ. eccl. X. Heid. 618 — III. f. Montlosier sur l'origine du pouvoir eccl. en France. P. 829. Deyling. de novitate monarchiae eccl., Obss. V. 6.

Apostolische Urgemeine — oben (F. Lücke de eccl. chr. apost. Gott. 813. 4. Greiling über die Urverfass. der apost. Christengemeinen. Halbst. 819. Gieseler: Christus u. Gr. Lemgo 821 u. s. w.).

*) Dagegen P. de Marca diss. de concordia sacerdotii et imperii — ed. St. Baluz. Par. 663 f. (Ed. J. H. Boehmer. L. 708 f.) Dupin u. s. w. (F. Berg) Kritik des natürl. Kirchenrechts. Manh. 812.

**) Zu den streitigen Puncten in der Urgeschichte des Papstthums (neben der Deutung von Matth. 16, 18. (Gratz Comm. üb. Mtth. II. 110 ff.) und der potior principalitas des Irenäus — Jos. la Placette obss. hist. eccl. quibus eruitur veteris eccl. sensus circa P. R. potestatem in defin. fidei rebus. Amst. 695.) gehört auch das Verhältniss, in welches die Personen von Petrus und Paulus zur Römischen und zur Kirche überhaupt gestellt wurden. Es hat sich die Opposition gegen den Primat des Petrus fortwährend oft an Paulus angeschlossen: Th. Ittig. de origine controversiae circa aequalem Petri et Pauli primatum. Heptas diss. 401 ff. (Augusti Dkww. 3. 178) und aus dem MA. oben allg. G. — Aufenthalt des Petrus zu Rom: F. Spanhem. de ficta profectione P. in urbem Ro., Miscc. s. ant. III. 3. Abh. in der (Tüb.) theol. Quartalschr. 1820. 4. Nr. 1. (gegen Eichhorn).

verband); hatte das Papstthum, als Primat der Kirche, in der Annahme eines ursprünglichen Vorzugs der Römischen Kirche seine vornehmste Grundlage. Wenn sich diese Annahme gleich in den ersten Zeiten noch an diejenige anschloss, nach welcher eben Lehre und Geist dort am alterthümlichsten, reinsten, zuverlässigsten gedacht wurde; so floss doch in dieselbe immer die politische Bedeutung von Rom ein. In der Idee einer Hierarchie, welche sich im MA. mit diesem Primat verband, kamen zu gleichfalls falsch gedeuteten Begriffen und Grundsätzen (vor allen dessen, dass der Geist und das Geistige über das Sinnliche und Weltliche zu herrschen bestimmt sei) unrichtige Schriftdeutungen hinzu. Endlich war das Papstthum ja doch nur ein gesteigertes Priesterthum, und seitdem sich überhaupt ein Priesterthum in der Kirche ausbildete *), war die Entstehung des Papstthums in dieser oder jener Form ganz natürlich.

2. In der Geschichte des Papstthums, wie es sich im Laufe der Zeiten, gegen Staat und Herrscher, gegen die Meinung der Besseren, gegen die griechisch-morgenländische Kirche und die späteren Akatholischen geltend gemacht und erhal-

*) Priesterthum, Klerikat und evangel. Lehramt —. Die Lehre vom Opfer im Abendmahle und die Idee des Priesterthums bedingen und beförderten sich gegenseitig. Priester unter den Protestanten? Baco sermm. fid. 8. (Maistre v. Papst II. 76 f. D. A.) Bingh. Orr. I. 286. Herder — Marheinecke — Löffler (Schleierm. Anmkk. z. Reden 3. A. 314).

Auf die Priester- und Opferidee wollte sich auch der Cölibat gründen: Maistre a. O. 40 ff. B. Constant rélig. I. 286.

ten hat, sind diejenigen die auffallendsten und gegen die Sache entscheidendsten Ergebnisse, in denen sich die Unlauterkeit der Sache darlegt. Denn diese ist durchaus in solchen Verhältnissen am meisten gediehen, welche der Kirche zur Unehre und zum Nachtheile gereicht haben; sie hat fast immer unter dem Scheine des Aechten und Reinen selbstsüchtige Plane gehegt, und keine Mittel gescheut, dieselben auszuführen. Sie hat sogar die Glaubens- und Sittenlehre durch Sophismen und eingedrungene fremde Dogmen für ihre Angelegenheit gemisbraucht. Ja es lässt sich der eigentliche Charakter der Unlauterkeit auf dem Gebiete der Religion und der Sittlichkeit, die Vermischung des Geistigen und des Weltlichen in seinem Interesse, seinem Wollen und Schaffen, nirgends so klar nachweisen und beobachten wie bei dieser Sache.

3. Von geschichtlichen Täuschungen in Beziehung auf die Statthaftigkeit und den alten oder den fortwährenden Vortheil aus der Hierarchie und dem päpstlichen Primat, oder auch aus der politischen Macht des Röm. Bischofs, ist ebenfalls in der allg. Gesch. (429 ff.) für unseren Zweck hinreichend gesprochen worden. Aber selbst die Art, wie jene kirchlichen Zustände noch vertheidigt werden, und wie sie gegenwärtig nur noch bestehen, bezeugen es, dass sie wenigstens unserer Zeit nicht mehr angehören*) und in derselben nur noch als eine Anomalie gefunden werden. Sie erhalten sich, innerlich geschwächt, schwankend, prekär und unter unauf-

**) Zu den schreienden Inconsequenzen gehört beiläufig auch das, dass man für die Kirche die Nothwendigkeit durch Vernunft und Wissenschaft (nicht durch göttliche Wun-

hörlichen, innerlichen und äusserlichen, Widersprüchen, nur noch durch Hartnäckigkeit und Parteiinteresse, durch eine unbestimmte Scheu vor der Neuerung, durch politische Verhältnisse und Reactionen **).

81.

Aber in der Bestimmung der Verhältnisse zwischen Kirche und Staat [1]), findet sich von den ersten Zeiten her ein eben so mannichfaches Interesse, als eine grosse Verschiedenheit der Begriffe dargelegt; welche überdiess beide nur sehr selten zu klarer Anschauung und bestimmter Sonderung gelangten. In allen Erörterungen und Systemen über diesen Gegenstand stellen sich vornehmlich vier Begriffe von der

derwerke) begründet und gehalten zu werden, anerkennt; während man die höchste Repräsentation der Kirche da findet, wo bei vieler Klugheit die entschiedenste und tiefste Unfähigkeit und Ignoranz herrscht.

**) Immer, und in der neuesten Zeit wieder, hat dasjenige in der Römischen Hierarchie, was sie am allerweitesten von ihrer geistlichen Bestimmung entfernte, die politische Macht, auch am meisten dazu beigetragen, sie abhängig und schwach zu machen, und in Widerspruch mit allen ihren eigentlichen Interessen zu setzen. War der Cölibat eine angemessene Einrichtung für das Priesterthum jener Kirche; so hätte sich auch das Papstthum ganz unvermischt mit weltlichem Besitz und weltl. Sorgen erhalten sollen. — Aber die juristische Vertheidigung des Papstthums gegen die protest. Polemik vom Standpuncte der souverainen polit. Rechte desselben (Jurist. Zeit. 1828. Nr. 11), kann doch nur als eine machtlose Paradoxie gelten.

Kirche dar, meistens, wie gesagt, in einander geflossen: das geistige Leben und sein Interesse, die christliche Gemeine, die christliche Gottesverehrung und die Anstalten für dieselbe; endlich die Personen, welchen die Bewahrung und Leitung des Geistigen, Christlichen, Kirchlichen obliegt, und ihr Stand. Demgemäss wurden denn auch die Begriffe vom Staate hierbei verschieden aufgefasst [2]).

In den frühesten Zeiten der Kirche konnte nur von Principien die Rede sein, nach denen die Frage über Kirche und Staat bestimmt werden konnte. Solche waren die stets anerkannten Gedanken: dass das innere Leben frei sei und unabhängig gehalten werden müsse von dem Aeusserlichen, und das Geistige bestimmt sei, über das Weltliche zu herrschen *). Seitdem das Christenthum als die neue Weltreligion aufgetreten war, wollten seine Bekenner anfangs nur in einem negativen Verhältnisse zu dem bürgerlichen Le-

*) (Philo leg. ad Cai. 1084: βασιλείαν τῆς ἱερωσύνης ἐν δευτέρᾳ τάξει τιθέμενοι, νομίζονται, ὅσον θεὸς ἀνθρώπων διαφέρει, τοσούτῳ καὶ βασιλείας ἀρχιερωσύνην etc.) Test. patr., Jud. 21 —: ὥσπερ ἔχει (Grab. ὑπερε.) οὐρανὸς τῆς γῆς, οὕτω θεοῦ ἱερατεία τῆς ἐπὶ γῆς βασιλείας. — In der Kirche berühmt und (bis auf Pius VII. 1809) vielgebraucht, ist Gr. Naz. or. 17. 271 Col.: ἄρχομεν κ. αὐτοί. Προσθήσω δ' ὅτι κ. τὴν μείζονα κ. τελεωτέραν ἀρχὴν, ἢ δεῖ τὸ πνεῦμα ὑποχωρῆσαι τῇ σαρκὶ, καὶ τοῖς γηΐνοις τὰ ἐπουράνια —.

K. D. Hüllmann, Ursprünge der Kirchenverfassung des Mittelalters. Bonn 831.

ben stehen: sie wollten nur die Feindseligkeit und den Zwang des Fremden von sich abhalten. Ein **positives** Verhältniss zu der entgegenstehenden bürgerlichen Gesellschaft erschien den Christen nur noch als stille, geistige Einwürkung *). Aber wie das Christenthum zur Religion der Herrscher geworden war, begann ein vielseitiges Verhältniss zwischen Kirche und Staat, es sprachen sich fortwährend und gegenseitig Ansprüche, Behauptungen, Verwahrungen aus; und bald standen die versuchte Herrschaft des Staates über die Kirche **)

*) J. A. Boehmer. kurzer Entwurf des Kirchenstaates der ersten drei Jahrhh. Halle 733. 8. (C. J. Eschenmaier, Grundlinien zu e. allg. kan. Rechte. Tüb. 825.)

) So wie diese seit dem 4. Jahrh., bald genommen bald überlassen worden, und in mannichfacher Weise dagewesen ist, beruhte sie immer einestheiles auf dem Misbrauche (und ohne Zweifel vornehmlich nach den heidnischen Begriffen vom Pontifex maximus — aus welchen sich auch **Julian eine Gewalt über die Kirche anmasste: Ullmann, Gr. Naz. 527. ff. — J. A. Bos. de P. M. Romae vet., Opuscc. 388. Thorlacius de Rom. qui rel. chr. nomen dederunt, imp. pontificatu max.: Proluss. et opuscc. (Havn. 812): Zosim. 4, 36) anderentheils auf der Zerrüttung und innerlichen Rathlosigkeit der Kirche. Die Verfassung und die Einrichtungen jener Zeiten dürfen also ebensowenig für das Recht und für unsere Zeit aufgeführt werden, als das Königthum des A. T. und sein Verhältniss zum Priesterthum.

Diese Puncte wurden neuerdings oft beim **liturgischen Rechte** erörtert: (Augusti) Kritik der neuen Pr. Kirchenagende. Fr. a. M. 823. Dess. nähere Erkl. üb. das Majestätsrecht in kirchl., bes. liturg., Dingen. Ebds. 825. Ammon: d. Einführung d. Berl. Agende. Dr. 823. Pacificus Sincerus, üb. das liturg. Recht ev. Landesfürsten. Gött. 824.

Aber wären auch Constantin's Worte von Bedeutung, obendrein ein scherzhaftes, gelegentliches; so bedeutet doch das

und die Hierarchie mit einander in Kampf. Aber die Kirche war fortan niemals mehr gesonnen, die Grundsätze selbst anzuwenden, welche sie vormals, in der Zeit des Druckes, für sich in Anspruch genommen hatte *). Die Reformation versuchte es kaum, Licht und Ordnung in diese Verhältnisse einzuführen. Indessen lag die grösste Schwierigkeit unter den Protestanten immer, nicht in der Idee, in den Systemen, sondern in den bestehenden, aber auf tieferliegenden Interessen beruhenden, Verhältnissen. In der früheren Zeit herrschte unter ihnen mehr die Furcht vor der Hierarchie, in der neueren mehr die vor der Herrschaft des Weltlichen über die Angelegenheiten von Geist und Gewissen.

Für die Theorie ist hierbei weit mehr durch klare Auffassung und Auseinanderlegung der Verhältnisse, als durch Systeme gethan **).

berühmte (Eus. V. Const. 4, 24) vom Bischof über das Aeussere, gewiss nur den über die nichtchristliche Welt, (κοινὸς ἐπίσκ. ebds. 1, 44 anders).

*) Tert. a. Scap. 2. Lact. 5, 19 —. Epoche macht im Streite zwischen Staat und Kirche die donatistiche Geschichte, Neander KG. III. 456 ff. Der Ausdruck, episcopus episcoporum, kam bei den Arianern durch die lucifer. Sache in Streit — Routh. III. 153. Ῥωμαϊκὴ ἀρχὴ und ἐκκλησίας διαταγὴ zu trennen: Ath. hist. Arian. — Die Kaiser erkannten die richtigen Principien wohl an: Valentinian I. (Soz. 6, 7. Ammian M. 30, 9. Teller —) Theodos. d. J. an d. Eph. Conc., Mansi IV. 1117 — Theoderich, Cassiodor. varr. 2, 27. 10, 26., selbst Justinian.

C. A. Hase de jure eccles. commentarii hist. L. 827.

**) Das Vorzüglichste über diese Systeme, und über das Rechte und Wahre für die prot. Kirche: K. F. Eichhorn, Grundsätze des Kirchenrechts d. kath. u. ev. Rel.partei in

2. Die Streitfrage über das Verhältniss zwischen Kirche und Staat, welche natürlich den Protestanten vorzugsweise zugehört *), kam theils allgemein, theils in einzelnen besonderen Beziehungen zur Sprache: auf der Seite des Staates in Beziehung auf seine Stellung zum Glauben der Kirche, zu ihrer Liturgie und ihrer Sitte; auf der Seite der Kirche in Beziehung auf ihre thätige Theilnahme an dem öffentlichen Leben und der bürgerlichen Verfassung.

Jene, hier oben erwähnte, Vieldeutigkeit der Grundbegriffe ist eigentlich uralt: sie zieht sich durch die gesammte Geschichte der Kirche hin, weil sie in den Namen selbst lag. In dem Sinne, in welchem die Kirche das πνευματικόν, das Innerliche und seine Angelegenheit, bedeutet; steht ihm der Staat, als das äusserliche Leben sammt seinen Zwecken (unrichtig als blos materiell bezeichnet) entgegen. Die Reformatoren gingen von diesen Begriffen aus, sowohl in der Bestreitung der

Deutschl. I. Gött. 831. (H. Stephani, das allg. kan. Recht d. pr. K. in Dtschl. Tüb. 25. Pahl, das öff. Recht d. ev. Luth. K. — Tb. 27.) J. Schuderoff, Grdzüge z. evang. prot. K.verfassung u. z. ev. K. Rechte. L. 817., die Schrr. dess. Vf. und ähnliche. (W. Mejer Aphorr. üb. Rel., K. u. St. Gött. 816. Die Einheit des Weltl. und Geistlichen. Neust. 820. 8. Bretschneider, üb. d. in neueren Zeiten behaupt. Einh. d. K. u. d. St., Opp.schr. VII. 1.)

*) Beurtheilung der Frage über Kirche und Staat von allgemeinem und urchristl. Standpuncte aus: Herder Adrastea 2. 193 ff. Was ist Kirche? — Küpper, d. Gestaltung d. evang. Kirche. I. Düsseld. 818.

Classisch: H. Grot. de imperio summarum potestatum circa sacra. Par. 646. Opp. th. IV. Thomasius (Luden Thom. 240 ff.) F. A. van der Mark (Lectt. acadd.) u. J. H. Böhmer,

Hierarchie als der von Zwang und Druck in der Sache des Geistes und Gewissens.

In dem Sinne ferner, in welchem man unter der Kirche die christl. Gemeine versteht, bedeutet der Staat entweder das Ganze eines Volkes, aus den Bekennern verschiedener oder eines fremden einzelnen Bekenntnisses bestehend, oder die Verwaltung desselben, sofern man sie in wesentlich anderen Bestrebungen, als denen der christl. Gemeine, denkt und weiss. Derselbe Begriff von Kirche wird auch von den einzelnen christlichen Parteien, welche sich alle immer für die ächte christliche Gemeinschaft geachtet haben, geltend gemacht. In den Fragen über Toleranz kamen diese Begriffe gewöhnlich zumeist in Betracht *).

Wenn ferner die Kirche die Sache der christlichen Gottesverehrung bedeutet, ist der Staat das Allgemeine des öffentlichen Lebens;

*) Andeutungen zu e. Gesch. d. relig. Toleranz: Opp. schr. f. Th. u. Ph. II. 3. 1829. 45 ff. Die Toleranz des Staates ist von der der Kirchen und Parteien gegen einander, und der des Menschen gegen den Menschen zu unterscheiden. Aber in allen diesen Beziehungen beruhte sie auf den verschiedensten Grundlagen. C. G. F. Walch. de Romanorum in tolerandis diversis religg. disciplina. Comm. Gott. III. 1 ff. Spinoza (Hobbes) — Calixtus — Voltaire, traité sur la tolérance. 762. 8.

Inquisition (5 Mos. 17, 4) von Staat und Kirche: Llorente — Eccl. non sitit sanguinem, als Verweisung des Todesurtheils an den Staat, Conc. Lat. 3. 1179. can. 27. F. A. Biener Beitrag z. Gesch. des Inquisitionsprocesses und der Geschwornengerichte. L. 827.

Compelle intrare (Luc. 14, 23) nach Augustin. (ep. 83. 183) — Bayle commentaire philosophique — Oeuvr. div. II. 367 ff.

und die Frage betrifft das Recht und die Rathsamkeit, von diesem aus oder diesem gemäss jene anzuordnen und zu leiten.

Aber, wie sich in der Römischen Kirche, und dort meist absichtlich, in den Begriff der Kirche der von den geistigen Beherrschern derselben, der also vom Klerus eingedrängt hat, so dass der Staat die bürgerliche Obrigkeit und Gewalt bedeutete: so ist es auch oft noch unter den Protestanten geschehen. In diesem Sprachgebrauche verwirrt sich jene Frage über Kirche und Staat am meisten.

Jedoch in allen denen Bedeutungen, welche die Namen von Kirche und Staat haben konnten, war schon der schroffe Gegensatz, welchen man von vornherein mit den Idee'n von Staat und Kirche machte, verwerflich und nachtheilig.

Dritter Artikel.

Von den letzten Dingen.

82.

In der Geschichte der Lehre von der endlichen Bestimmung der Menschen, der christlichen Kirche und des Weltalls, hat das immer am entscheidendsten gewürkt: ob man diese Gegenstände mit der Erwartung von der Rückkehr Christi in unmittelbarem Zusammenhange dachte, oder sie freier auffasste [1]). Der Artikel ist auch in der Kirche eben so vielgestaltig und reich an Meinungen und Bildern gewesen, wie er

es immer in den allgemeinen menschlichen Begriffen war [2]).

1. Jene Erwartung von der Rückkehr Chr. ist zwar immer ein Glaubensartikel der Kirche geblieben, in alle die ältesten Symbole übergegangen: und es hat sich die Kirche dabei immer in der Mitte zwischen Chiliasten und Allegoristen zu halten gesucht *). Allein in zwiefacher Beziehung konnten doch die Begriffe von den letzten Dingen von jener Erwartung geschieden werden: sofern man jene philosophisch zu begründen und aufzufassen suchte, und, sofern man für einige unter ihnen eine Vollziehung früher oder später, als jene Rückkehr Christi einträte, erwarten konnte. Blieb dann auch immer eben jene Erwartung die Basis aller dieser Lehren; so wurden sie doch natürlich, je mehr sie sich von dieser entfernten, freier, und entweder speculativ oder aus fremden Systemen und Religionen ausgeführt.

2. Einige Lehrdifferenzen in diesem Artikel gehören schon zu der allgemeinen Verschiedenheit

*) Segaar. exc. 8. Cl. Al. q. d. s. 418 ff. — Die Meinungsverschiedenheit in Beziehung auf die Rückkehr Christi, ging (ausser der hier erwähnten, grossen Trennung der Allegoristen und Chiliasten), immer nur auf die Auslegung von Schriftstellen. Die Deutung der Reden Jesu von seiner Rückkehr und die der Apokalypse gingen einander immer mit Recht parallel. Die neueren Erörterungen über diese Rückkehr Christi gehören in die bibl. Th. Neueste Vertheid. der Kirchenlehre von ihr und der Eschatologie: E. Sartorius, Pr. von der Wiederkunft C. zum jüngsten Gericht. Dorp. 829.

Iren. 1, 10 (das. Massuet) unterscheidet ἔλευσις und παρουσία Christi.

menschlicher Vorstellungen von den Dingen nach dem Tode *). Vornehmlich die mannichfachen Vorstellungen und Träume über den Zustand und die Verhältnisse der Geister im Reiche der Seelen: wenn sie sich auch gern an biblische Formeln angeschlossen haben. Hierzu sind allerlei Schriftdeutungen, dogmatische Consequenzen, auch (wie eben gesagt) Nachklänge fremder Lehren, gekommen. Und so hat sich dieser Artikel von jeher in einer solchen Unbestimmtheit und Mannichfachheit erhalten, in welcher er nur noch mit der Lehre von den Engeln und Dämonen zusammengestellt werden kann. Wir dürfen denn auch bei ihm wie bei jenem uns es weder anmassen, noch angelegen sein lassen, die ganze Sphäre durchgehen zu können, in welcher sich solche Meinungen versucht und ausgesprochen haben. Vorzugsweise hat sich in ihnen die christlich-kirchliche Poesie bewegt und versucht: und den Charakter von dieser tragen hier auch viele Formen und Lehren, welche gar nicht eigentlich auf das Gebiet der Kunst gehörten: kurz die ganze Theologie des Artikels **).

*) Gesch. der L. von d. Unsterblichkeit, oben 1077 ff. D. Blondel des Sibylles u. s. w. Charenton. 1694. 4. (auch bes. gedr.: Tr. de la créance des pères u. s. w. 651), über die patristische Grundlage der Röm. kath. Lehren von den Dingen nach dem Tode. C. W. Flügge Gesch. des Glaubens an Unst., Auferstehung, Gericht und Vergeltung. L. 794—800. IV.

**) Unter Anderen haben die Eschatologie dichterisch ausgeführt die eb. erw. Sibyllinischen Orakel (auch die des Hystaspes), unter den angeblichen Gedichten Tertullian's das de judicio Dom. 639 ff. Rig.: im MA. (13. Jahrh.) das dies irae (vgl. Mohnike kirchen- u. literarhist. Mittheill. I. 1. (1824) Nr. 1.)

Dante (ob. 509 f.) Darstellungen der zukünftigen

83.

Die Lehre von der Auferstehung des Leibes, vornehmlich durch den Widerspruch, welchen die Gnostiker gegen sie erhoben, bedeutender geworden, erhielt sich als christliches Dogma [1]): doch wurde dasselbe von philosophischen Vertheidigern bald nur unbestimmt, bald nach freier Deutung, und dann immer getrennt von jener Erwartung, und enger mit der Unsterblichkeitslehre verbunden, aufgefasst [2]).

1. *) Die Lehre von einer allgemeinen Todtenerweckung war weder im Heidenthume jemals eigentlich vorhanden gewesen (wenn sie gleich von Kirchenvätern und späteren Theologen dort oft nachgewiesen worden ist) **), noch vom Judenthume

Dinge und ihr Zusammenhang mit der Kirchenlehre —. Aus neuerer Zeit R. Pollok: the course of time (Lond. — Hamb.) 9. A. 1830. Vgl. Arguments to the c. o. t. 1830. (Der Lauf der Zeit, übs. von Wilh. Hey. Hamb. 830.) Der Titel wie in: Q. Jul. Hilarion. (Hilarianus), de mundi duratione s. de cursu temporum. Bibl. PP. max. 6. 373 ff. (Galland. 8).

*) G. Calixt. de immort. animi et resurr. carnis. Hlmst. (649) 661. 4.

Παλιγγενεσία Auferstehung: Eus. H. E. 5, 1.

**) Tert. res. 1. Arnob. 2, 13. (Bei diesem selbst ist Auferstehung fast nur so viel als Unsterblichkeit) August. C. D. 22, 28. Lact. 7, 23. (Pfanner. Syst. th. g. 428 ff. Bayle A. Chrysippus. Fenel üb. d. Lehre der Alten, bes. der Magier, von d. Auferst., Hissmann. Mag. f. Ph. II. 337 ff.

zu irgend einer Zeit allgemein und übereinstimmend anerkannt worden: aber in der christlichen Kirche trat sie immer als ein sehr bedeutendes Dogma hervor *). Wenn man den Grund hiervon vorzüglich in dem Widerspruche gegen die Gnostiker **) findet; so muss man doch eine tieferliegende Bedeutung der Lehre für die Kirche anerkennen, ohne welche sich ja auch jener Widerspruch nicht in der Masse erhoben haben würde. Vor Allem stellte die Auferstehung Jesu diese Lehre so hoch: ein Ereigniss, welches die gesammte Glaubenslehre der Kirche, und nicht nur nach Paulinischen Theorie'n, abschloss, und dem ganzen kirchlichen Leben seine Grundlage und seinen Grundton gab ***).

Mannichfach war der Zusammenhang dieses Dogma mit der Philosophie. Er war schon äusserlich dadurch vorhanden, dass eine der ersten philosophischen Bestreitungen christlicher Dogmen auf dasselbe gerichtet war; ferner kam bei ihm die,

Semler. vestigia doctr. de res. mort. in remotiori Asia vetustissima: Progrr. ac. sell. 115 ff.)

Auszug aus Löfler. de iis qui inter gentes in vitam rediisse perhibentur — L. 694: Paulus Comm. N. T. IV. 568 ff. (Epiph. anc. 86. beruft sich auf solche Sagen.)

*) Es wurde auch in dem, oben berührten, Benehmen von Theophilus gegen Synesius nicht als weniger bedeutend genommen: auch nicht von Orig. (zu Matth. 17, 29); dieser spricht nur über die gemeine Kirchenlehre aus, dass sie nicht nothwendig zu glauben sei.

**) Bardesanes Gründe gegen d. Auferst., Hahn. Bard. 92.

***) Hiob 19. von Clem. Rom. 1 Kor. 26, zuerst auf die Auferst. gedeutet: s. Ittig. zu d. St., Jablonsk. Opuscc. 2. 359. Die Hauptstelle für die nichtkirchliche Meinung von Auferst. (Iren. 5, 9, 11), war 1 Kor. 15, 50.

in der Philosophie damals so streitige Lehre vom Ursprunge des Bösen in Betracht, und die grosse Differenz mit der Weisheit des Heidenthums über die Schöpfermacht Gottes *): endlich bot auch die Ausführung des Dogma mancherlei Beziehungen auf die Speculation und auf die Psychologie alter Zeiten dar. So wurde die Auferstehungslehre von Justinus und Athenagoras an ein vielbearbeiteter und beliebter Gegenstand philosophischer Erörterung **). Durch den Widerspruch gegen Origenes ***)

*) Heidnischer Widerspruch gegen die Auferst.lehre: (Act. 17, 32). Martyr. Vienn., Routh. I. 291. Theoph. Ant. 1, 18. Tert. praescr. 8. Min. Fel. Oct. 11. Orig. Cels. 5. 7. 8. Arnob. u. s. w. (Knapp. scrr. v. arg. 312).

**) G. A. Teller. fides dogmatis de resurr. carnis per 4 priora secula. Hal. et Hlmst. 766. 8.

Neben jenen (und Tertullianus), Greg. Nyss. π. ψυχ. καὶ ἀναστ., und Reden von der Auferst. Christi, Cyr. Hier. 18: Aeneas v. Gaza, Ambrosius de fide resurr.

***) Origenes (verlorengeg. zwei Bücher und zwei Dialogen π. ἀναστ. Fragmm. de res. I. 35. Ruf.). princc. 2, 10: ratio quae semper in substantia corporis salva est, erigit ea de terra et reparat — (der λόγος τοῦ σώματος ist hier nicht gleichbedeutend mit dem εἶδος, welches, im Gegensatze von ὑποκείμενον, nach Orig. allein wiederaufleben sollte: Selecta in Psalm., Epiph. 64. Jenes ist das belebende Princip, vgl. Celsus 5, 14: dieses, das Wesentliche.) Methodius misverstand das εἶδος des Or.: Orig. selbst gebraucht ὕλη hierbei anders, im Gegensatze zu ποιότητες, Cels. 4, 57. — Das σφαιροειδῆ (6. Jahrh. dem Or. vorgeworfen) hatte er selbst nie von den Auferweckten, nur von den Himmlischen, gebraucht (orat. 31): und im altphilos. Sinne (nicht dem ὄρθιοι entgegengesetzt). Hieron. ad Avitum und ad Pammachium.

Clemens (verloreng. B. von der Auferst.) Meinung wich gewiss nicht von der des Origenes ab. (Paedag. 2, 10:

wurde diese in anscheinend strengerer Verbindung mit dem Kirchenglauben erhalten, als es sonst wohl bei philosophisch behandelten Dogmen der Fall war. Joh. Philoponus suchte die Lehre mit aristotelischen Formeln zu behandeln: und wurde dadurch ganz vom kirchlichen Dogma verschlagen (ob. 363). Im Mittelalter ging Erörterung und Vertheidigung des Dogma in eine Menge einzelner Fragen und Meinungen über ***). Nachdem es aber lange in unbestrittenem Ansehen und Gelten bestanden hatte; stellten sich auch bei ihm im 18. Jahrhundert neben vielfachem, philosophischen und exegetischen, Widerspruch manche nur scheinbare Vertheidigungen auf. — Bestreitungen und Vertheidigungen fehlten gewöhnlich besonders auch darin, dass sie das Dogma zu abgesondert, nicht im Zusammenhange mit den Lehren von der Parusie auffassten **).

καθαρᾷ τῇ σαρκὶ ἐπενδυσάμενοι τὴν ἀφθαρσίαν). Nachhall des Origenianismus (Dion. Ar. eccl. hier. 7) in der Lehre des Eutychius v. Cpl. (corpora impalpabilia) Greg. M. mor. 14, 29. Beda. H. E. 2, 1. Hieronymus selbst und Augustinus (f. et s. 10. retr. 1, 17), stimmten früher dazu. — Eine vermittelnde Meinung ist die der griech. VV. des 4. Jahrh. (Greg. Naz. Or. 38. 42), dass der grobirdische Leib erst durch die Sünde geworden sei.

*) Die Fragen im Mittelalter waren durch Augustinus besonders angeregt: ench. 89 ff. C. D. 22, 14 ff. Eigenthümliches b. Joh. Erigena (3, 38).

**) Der Marcionit Lucanus von der Auferstehung, Tert. res. 11: ein Drittes, weder Seele noch Leib, werde auferstehen: Makarius (mentis elev. 2): der Leib durch die Seele verklärt, mit ihr erhoben. Dieses war auch die Lehre der späteren Mystiker und Schwärmer. — Die beiden Meinungen, von der Wiederherstellung desselben Lei-

2. Die **philosophische** Vertheidigung der Auferstehungslehre *) suchte sich zwar, wie eben bemerkt, an den kirchlich feststehenden Begriff zu halten, nämlich an den von Wiederherstellung ganz desselben menschlichen Wesens (*ἀνάστασις σαρκός*): allein die reine kirchliche Vorstellung wurde bei derselben doch niemals bedacht. Man erlaubte sich wenigstens jenen Begriff durch die Bestimmung zu beschränken: dass er sich nur auf das **Wesentliche** des Leibes beziehen sollte **). Aber dieses hielt keine gewagte Meinung von dem Dogma ab. Zum Theile fasste man bei jenen Vertheidigungen die Nothwendigkeit der Auferstehung wie eine absolute auf: entweder für die Vergeltung, oder für die Fortdauer mit Selbstbewusstsein und Empfindung, oder für die Identität des menschlichen Daseins. Diese Argumente (oft auch von Gegnern des Glaubens an **Geistes**fortdauer gebraucht) gehen wenigstens nicht den kirchlichen Gedanken von Auferstehung an; sie verknüpfen diese mit der Unsterblichkeit: kurz, Auferstehung bedeutet in ihnen nur die nach dem Tode erneute

bes, und von einem himmlischen Leibe, glichen sich oft dadurch aus, dass **jener** nur für das tausendj. Reich erwartet wurde, **dann** eine Verklärung. So Tertullian (apol. 48), Methodius (Symp. 129), Lactantius (7, 26. Epit. 72).

*) Gewöhnliche Argumentationen auch bei den Juden. Men. ben Israel de res. mort. 2. ed. Gron. 676. 8. — Tert. apol. 48 (non pati qui quam anima potest sola sine stabili materia i. e. carne) steht nicht im Widerspruche mit resurr. 17.

**) Schon Tatian (or. 248) spricht von diesem Wesentlichen; „die Gott allein bekannte Substanz."

Verbindung des Geistes mit einem materiellen Organ, vielleicht auch einem solchen, welches mit dem gegenwärtigen Leibe verwandt oder schon in ihm vorhanden sei *).

84.

Mit dem Glauben an die Auferstehung des Leibes hingen zum Theile die mancherlei Meinungen von einem Zwischenzustande der Seelen sogleich nach dem Tode zusammen. Sie haben in der Kirche nie ganz unterdrückt werden können; und waren von dreifacher Art. Entweder hielt man ein Erlöschen des Geistes bis zur Toddtenerweckung für gedenkbar — (Thnetopsychiten) [1]), oder man erneute die alten Bilder vom Schattenreiche [2]): oder man fasste jenen Zustand als einen zwischen Seligkeit und Verdammniss schwebenden, unbestimmten auf.

**) Alle diese Lehren konnten schon aus dem kirchlichen Auferstehungsglauben hervorgehen, in-

*) Cudworth, Poiret, Bonnet — Lavater: Ehrhart üb. d. chr. Auferst.lehre. Ulm. 823. 8. Unrichtig wurde auch Leibnitz hierzu gerechnet: Cotta z. Gerh. 17. 29 f.

**) La Mennais indiff. III. 384 ff. Fasciculus rarior. ac curiosor. scrr. th., in quo — quaestt. de animae post solutionem a corpore statu, loco etc. — olim — ventilatae — collectae continentur. Frcf. 692. II. 8. (1671 Bebel'scher Streit). V. F. Löscher auserles. Samml. d. besten u. neueren Schrr. vom Zust. d. Seele n. d. Tode. Dr. 735. 8. S. J. Baumgarten hist. doctrinae de statu animarum separata-

sofern man erst von der Todtenerweckung die eigentliche Fortdauer des Menschen erwartete. Ja sie liegen sogar ganz natürlich in demselben. Jedoch haben sie grossentheils auch noch andere Quellen gehabt: dieselben, aus welchen verwandte Meinungen in der alten Welt sonst geflossen sind. Es liegt überhaupt den menschlichen Vorstellungen sehr nahe, Zwischenzustände der Läuterung und Vorbereitung, oder auch der kürzeren Bestrafung nach dem Tode anzunehmen: und manche Bilder der h. Schrift schienen ebendahin zu deuten, freilich nur Bilder, aus welchen man eben kein Dogma hätte ausführen sollen.

1. In der Meinung von Seelenschlaf oder Geisteserlöschen bis zum Tage der Auferstehung legen sich alle diese verschiedenen Quellen zu Tage. Sie hing gewöhnlich mit der Abneigung und dem Widerspruche gegen gewisse andere Lehren von Zwischenzuständen zusammen. Die Secte in Arabien, im 4. Jahrh. von Origenes bestritten *),

rum. H. 754. J. A. Ernesti de vett. PP. opin. de statu medio animorum a corpore sejunctorum. Exc. in lectt. in ep. ad Hebr. 338 ff.

Julian. Tolet. (7. Jahrh.) prognosticon fut. seculi, Bibl. PP. max. 12: zweites Buch. Th. Burnet. de statu mortuorum et resurgentium. Ld. 733. (Walch. miscc. 258 ff.)

Einzelne waren in der kirchl. Meinung immer von diesem Geschicke ausgenommen: besonders aber die Märtyrer oder die, welche über Verdienst thäten (Anselm. elucid. 38).

*) Euseb. H. E. 6, 37. (ἀνθρωπείαν ψυχὴν ἅμα τῇ τελευτῇ συναποθνήσκειν τοῖς σώμασι — αὖθις δέ ποτε κατὰ τὸν τῆς ἀναστάσεως καιρὸν σὺν αὐτοῖς ἀναβιώσεσθαι). Aug. haer. 83. (Buddeus de Arabicorum haeresi: Miscc. SS. 1. 538). Thnetopsychitae, Joann. Dam. haer. 90. als christliche Secte, wahrscheinlich dieselben oder ähnlich Gesinnte.

Tert. an. 58: Dormiemus? at enim animae nec in vi-

wollte vielleicht nicht die alexandrinischen Lehren von der Läuterung der Seelen annehmen: die Psychopannychiten des 16. Jahrh. waren gegen die Lehren vom Fegefeuer. Wo sich unter den Protestanten späterer Zeit ähnliche Lehren gefunden haben, gingen sie mehr aus der Auferstehungslehre hervor; welche hier eine, dem Glauben an die Unsterblichkeit sehr gefährliche, Wendung erhielt *).

2. Das alte Bild vom Schattenreiche war durch die Form der h. Schrift und aus dem Volksglauben des Alterthums in die christliche Kirche herübergekommen; wenn gleich die eigentliche Kirchenlehre mit der ganzen Vorstellung im Widerspruche stand **). Wären indessen auch sonst

ventibus dormiunt — nimmt nicht bestimmt auf eine bestehende Meinung Rücksicht. Das Buch von Eustratius von Cpel. (Phot. 171, und vollständig L. Allat. in d. de purg. cons. 318 ff.) handelt im 1. Abschn. gegen die, welche nicht sogleich nach dem Tode Seelenwürksamkeit annehmen.

*) Jo. Calvin. ψυχοπαννυχία, qua refell. quor. imperitorum error etc. Arg. 1545. Das Wort wurde wahrscheinlich bei jenen Schwärmern selbst in der Bedeutung aus der alten heiligen Sprache genommen: Orell. ad Arn. 5, 24. (Nach Calv. mit Materialismus zusammenhängend). — Faust. Socinus und Jo. Crell: Flatt. opuscc. 349 ff. — Lamp. ad Jo. II. 752 ff.

Jo. Heyn u. A. (ausführl. b. Trinius Freid. Lex. 391 ff.) — C. F. Simonetti üb. d. Unsterbl. und den Schlaf d. Seele. Berl. 747. 8.

**) Die Stellen der VV. vom Schattenreiche (besonders wichtig war dabei Luk. 16, 19 ff.) sind bekannt und ihr Sinn anerkannt: vgl. Dietelmair. desc. ad inf. 1. Abschn. M. G. Laurmann. collectan. et comm. in ep. Judae. Gron. 818. 249 ff.

Vornehmlich Irenäus (5, 31 und and.) und Tertullian (an. 55. Marc. 3, 24. B. de paradiso): beide gegen die Mei-

die Meinungen über die Dinge nach dem Tode in der Kirche bestimmter gewesen; so konnte doch die vom Schattenreiche nicht anders als dunkel gefasst werden, und war es niemals anders worden. In den Beziehungen gingen jedoch die kirchlichen Orcuslehren immer von den gemeinen des Alterthums ab: dass sie das Schattenreich nur als einen Zwischenzustand, nicht als das endlos Bleibende nach dem Tode, ansahen, und dass sie (wenigstens im Allgemeinen) auch in ihm einen Zustand der Vergeltung erwarteten, kein kraft- und empfindungsloses Dasein *).

Aber es ist unleugbar, dass in der ältesten

nung der Gnosis, dass die Seele nach dem Tode vergöttlicht werde (in das Pleroma übergehe) und keine Auferstehung des Fleisches zu erwarten sei. (Ein τόπος μεσότητος war jedoch für das Psychische auch bei den Valentinianern: Iren. 1, 7. 2, 29. 3, 24). — Bei Clemens Alex. (wo er nicht blos von den vorchristlichen Menschen spricht) Strom. 2, 6, scheint die Hadeslehre unvermerkt in die von Reinigung der Seelen überzugehen. — Abdita — secreta receptacula: Aug. ench. 109. C. D. 12, 9.

Zweifelnde oder sonst unsichere Stellen (von jener Art August. ep. 164. pecc. mer. et rem. 1, 28) beziehen sich darauf, ob alle Väter im desc. ad inf. befreiet worden: oder sind gegen die Pelagianer. Wieviel eigentlich Dogmatisches in Cyprian's Schrift de mortalitate liege? lässt sich nicht bestimmen. — Im gnost. Sinne (nach Sap. 3, 1) Constt. ap. 8, 47.

*) Ausdrücklich sagt dieses der Dialog mit Tryphon 80: Ambr. de Caïn et Ab. 2, 2. — Iren. 2, 33: auch vor der Auferst. die Seelen sich ihrer bewusst, et habent corporum suorum figuram.

Daraus sind die vielen Stellen (Athenagoras zuerst): dass für die Seelen ausser dem Leibe keine Vergeltung Statt habe — einschränkend zu erklären. Vgl. oben, sogl. das Folgende. — Tertullian's praegustari (res. 26), Novatianus (tr. 1) praejudicia. Doch macht Lact. 7, 21 vielleicht eine Ausnahme.

Kirche überall da, wo nicht entweder der Gedanke von der Rückkehr Christi oder der Chiliasmus alles Denken und Fragen über das Nächste nach dem Tode zurückgedrängt hatte, oder die Vorstellungen von Seelenschlaf oder Reinigungsfeuer herrschend waren, jenes Bild vom Schattenreiche und von der Bestimmung der Geister, in demselben bis zur Auferstehung zu verweilen, gegolten habe. Den grössten Anhalt fand diese Vorstellung vom Schattenreiche im Dogma von der sog. Höllenfahrt *); und am meisten freilich wird darum das SchR. als Sitz der vorchristlichen Frommen erwähnt **). Endlich aber, seitdem der Glaube an das Fegefeuer im Abendlande entstanden war, theilte sich in der kirchlichen Meinung dieses Schattenreich in verschiedene Aufenthaltsörter, alle nur für gewisse Menschenclassen, ab ***), oder es wurde zum bleibenden Sitze der Verdammten †).

*) Oben 1147 ff. In diesem Zusammenhange erscheint die Lehre vom SchR. auch in der ältesten Stelle, Herm. 3, 9.

**) So auch das SchR. beim Chrysost., aber als noch bestehend, hom. 28 in Ebr.: ἔτι μένουσι —.

***) Abtheilungen im Hades beim Tertull., sinus Abr., ignis (Deut. 32, 22. Ps. 86, 13 inferiores und superiores inferi). Dazu bestanden schon besondere Fragen über das Loos gewisser Einzelner im Hades, vorn. der Ungetauften: Ambr. de Abr. 2, 11. Aug. lib. arb. 3, 23. — Carth. 418 (Mansi 4. 326). Also waren die mittelalterlichen Phantasie'n vom limbus (Saum an Abr. Gewand, oder aus der Allegorie von Exod. 28, 33 —. vgl. Orig. hom. 9 in Ex. — Dufr. d. A. ist ungewiss) vorbereitet, welche, soviel bekannt, zuerst (Anselm? vgl. Gerberon cens.) dial. de pass. c. 15. gegeben hat.

†) Neuere Hadeslehren unter den Protestanten zu Gunsten der Geistererscheinungen: Swedenborg, Jung-

Die dritte, obenerwähnte, Vorstellung, die von einem Zwischenzustande, welcher dann natürlich als einer zwischen Seligkeit und Verdammniss gedacht wurde; war eigentlich ein Abkömmling, nur gemildert und veredelt, von dem Bilde des Schattenreiches: und er bildete sich in der griechischen Kirche aus, gilt auch fortwährend in derselben *). Sie unterscheidet sich von den Orcusbegriffen dadurch, dass sie eben nur einen geistigen Zustand, keinen Ort vorstellt, in welchem die Geister bis zur Entscheidung gefangen gehalten würden: von anderen späteren, auch von der vom Fegefeuer, ausserdem auch darin, dass sie den Zustand der Geister innerlich und äusserlich als noch unbestimmt auffasst; also auch kein Wehe, keine Strafe, nur ein Entbehren und Sehnen, in ihm annimmt. Diesen Gedanken aber (poenae damni, nicht sensus) hatte auch die alte kirchliche Meinung vom Schattenreiche gehabt; und er war ganz natürlich, wie man jenen Zwischenzustand der Seelen einmal nur als passiven vorzustellen gewohnt war.

Alle jene Vorstellungen, von Zwischenort und Zwischenzustand, erhielten übrigens durch die

Stilling, die Schriftsteller für die Seherin von Prevorst u. s. w. (J. F. v. Meyer Hades, e. Beitr. z. Theorie d. Geisterkunde. 816.) — Für gleiche Ansichten ist auch jene platonische Meinung von den Idolen wieder eingeführt worden.

*) Von einem Zustande erklärt den Hades schon Greg. Nyss. an. et res. (III. 210): vgl. Cl. Mam. st. an. 3, 9. Gegen die, im Florent. Conc. zuerst bestimmt ausgesprochene, Lehre der Griechen standen freilich bei L. All. die ungenauen, altliturgischen Formeln von ἀφωτισμένοι τόποι — abgesehen von den ältesten Kirchenlehren.

Darbringungen und Gebete für die Abgeschiedenen noch mehr Bestimmtheit und Bedeutung *). Bei dieser Sitte blieb es immer zweifelhaft, ob sie mehr nur äusserlich aus dem Alterthume herabgekommen, oder aus Dogmen (solchen eben von den Dingen nach dem Tode, oder anderen, hierher bezogenen) entstanden, oder aus einem frommen, liebenden, auch mit dem Tode dessen, was man ehrte, nicht erlöschenden, Gefühle hervorgegangen sei? Oft hat auch wohl alles Dieses zusammengewürkt, um sie bestehen und gelten zu lassen **).

*) Gewöhnlich hingen in den kirchl. Meinungen die Fürbitte für die Gest. und die der Abgeschiedenen selbst zusammen. Cyr. Hier. 23, 9.

Tert. monog. 10. cor. mil. 3. exh. ad cast. 11. Augustin. ench. 110 (sacrificia sive altaris sive quarumcunque eleemosynarum) — de cura pro mortuis gerenda — Chrys. hom. 41 in 1 Cor., 3 in Phil. u. s. w. Bingham. 6. 330 ff. 9. 144 ff. — Jo. Dam. π. τῶν ἐν πίστει κεκοιμ., Opp. I. 583 ff. — Die Aerianer ob. 288.

Geschichte des Todtendienstes. Meiners G. d. R. I. 290 ff.

**) Neben diesen Lehren sind immer in der Volksmeinung, aber auch in den theolog. Begriffen alter Zeiten, noch einige apokryphe hergegangen: wie die, bald platonisirende (Wytt. ad Phaed. 209 f., Philo: Orig. Cels. 7, 5), bald volksmässig-abergläubische (Eliber. can. 34. Mansi 2 13. — Testt. patr. I. 190 Fabr.), dass die Geister, die unreinen, oder alle, noch um die Gräber her verweilen müssten. Fragm. des angebl. Makarius v. Alex., Cave Scrr. I. 258 ff. Dagegen Cyr. Al. in Jo. lib. 12, 26. — Gobarus b. Phot. a. O. setzt es unter das kirchl. Zweifelhafte, ob die Seele sich von Leib und Grab trenne? — R. Pullein: Cramer 6. 528. Weihe der Begräbnissstäten wegen der unreinen Geister: Durant. ration. 1, 8, 26.

Geistererscheinungen und Erweckungen (Citation): über diese die alten Schriftstt. über Samuel's Schatten ob. 992. — die altkirchlichen Ausleger von Matth. 16, 13 f. und 27, 52 f. Gregor's Dialogen 4, 40 and. — Mars. Ficinus.

85.

Aus solchen Begriffen ist denn auch die Römisch-katholische Lehre vom Fegefeuer entstanden; eine, seitdem sie aufgestellt worden ist, von den bestrittensten und verhasstesten Lehren jener Kirche und derselben durchaus eigenthümlich. Mehr als irgendwo sonst, legt sich in ihr eine absichtliche Entstellung und Vermischung alterthümlicher kirchlicher Begriffe und Lehren, für den Zweck des Priesterthums und für eine durch dieses verdorbene Glaubenslehre dar [1]). Uebrigens zeigt sich in der Unbestimmtheit und Unklarheit, welche dem Dogma immer angehangen hat, Etwas von diesem Ursprunge und von dem, was das Dogma werth sei [2]).

1. *) Im Zusammenhange mit den übrigen Lehren der Röm. kath. Kirche, stellt sich das Dogma vom Fegefeuer so dar: für die sogen. würklichen Sünden des Lebens, welche der Mensch selbst gut

*) Zur Geschichte der Lehre vom Fegefeuer die Polemiker beider abendländischer Hauptkirchen, auch die der griechischen u. lat. (dazu L. Allat. de utr. eccl. Occidd. et Or. perpetua in. d. de purgatorio consensione. R. 655.) — von der prot. Seite vorn. Chemnitz und Dalläus de satisfactt. et poenis: von der anderen Bellarmin de purg., Lequien diss. Dam. 5. 63 ff. (De purgatorio secundum eccl. or. sensum).

Ge. Calixt. de igne purg. cum U. Cal. vindiciis. Hlmst. 650. J. G. Chr. Hoepfner. de origine dogm. Ro. pont. de purgatorio. Hal. 792. 8.

machen könne und solle, werde das, in guten Werken und Büssungen während des irdischen Lebens Unterlassene *), in der Pein eines Zwischenzustandes zwischen Tod und Gericht gebüsst. Nur die Heiligen und die verdammlichen Sünder fallen diesem nicht anheim. Doch biete die Kirche auch für diesen Zustand, zur Milderung seiner Pein (refrigerium) **), mancherlei Gnadenmittel dar: vornehmlich diejenigen, welche vor dem Abscheiden des Menschen gereicht würden.

Dieses Letzte besonders brachte die Lehre in Zusammenhang mit unlauteren und bedenklichen Dogmen. Aber auch der eigentliche Grund der Lehre weist auf solche hin. Dreierlei Meinungen vornehmlich sind für sie benutzt, und aus ihnen dieselbe hereingeführt worden.

Zuerst die platonische vom Läuterungszustande nach dem Tode ***): von welcher her auch die Benennung καθαρτήριον πῦρ auch dann stehen blieb, als die Vorstellung wesentlich verändert wor-

*) Aus denselben Vorstellungen von guten Werken und Büssungen unterstützte sich bei Juden und Heiden oft der Glaube an Seelenwanderung: vgl. die Schrr. für diese (Ibbur, nicht Gilgul) in der Cabb. den. Es giebt überhaupt im Alterthum eine dreifache, mythische Lehre von Reinigung nach dem Tode: die eben genannte, die vom Reinigungsfeuer und die (gnostische, manichäische, auch Origenianische — überall in verschiedenem Sinne) von einer Wanderung zur Reinigung durch die Himmel. — Es ist bekannt, dass diese letzte auch in mancherlei Formen bei Neueren zurückgekehrt sei. (Suabedissen Grdz. d. Rel. l. 108).

**) Dieses Wort bedeutet beim Tertullian (test. an. 4. Cypr.) auch noch bisweilen bei Späteren, die völlige Erlassung der Höllenstrafen.

***) Von Plato als Bild aus den Orientalischen Religions-

den, und gar nicht mehr von einer Reinigung, sondern von einer Büssung, die Rede war. Kirchlich war diese Meinung eigentlich niemals gewesen: dazu war sie doch zu wenig biblisch, und ging zu bestimmt auf fremde Lehren aus dem heidnischen Alterthum zurück: endlich hatte sich die kirchliche Denkart zu sehr daran gewöhnt, nach dem Tode nur eine Vergeltung zu erwarten *). Die Origenisten nahmen sie zwar entschieden, aber doch wohl nicht im eigentlichen Sinne an **). Wenn das Bild späterhin noch erscheint,

lehren (Islam?) herübergenommen. Vgl. (neben den Ausll. z. Plat. Phäd.) Wetst. z. Matth. 3, 11. Eus. P. E. 11, 38. Aug. C. D. 21, 13.

Unmittelbar aus dem Platonismus stammt das καθάρσιον πῦρ Clem. hom. 9, 13.

*) 2 Clem. 8 (Keine ἐξομολόγησις und μετάνοια nach dem Tode: nach Ps. 6, 5). Dieses wurde in der Polemik der griech. Kirche dann oft wiederholt. Justinus M. (apol. 1, 8. Tryph. meint unter der μετάνοια, welche er den Abgeschiedenen beilegt, nur Schmerz und Reue).

**) Clemens v. Alex. ist (wie Philo) in diesem ganzen Artikel so voll Accommodationen, dass sich sein Verhältniss zu Origenes schwer erörtern lässt. In jedem Falle bezieht er das Reinigungsfeuer nur auf einige Seelen, und schon der stoische Name, φρόνιμον πῦρ (es vom materiellen unterscheidend, vgl. Tert. ap. 48: divina natura ignis), deutet auf Allegorie: Str. 7, 6. (ἁγιάζον — τὰς ἁμαρτ. ψυχάς). Daher auch anderwärts schlechthin von Reinigung gesprochen: Str. 7, 5. Beim Origenes ist der Selbstwiderspruch längst bemerkt worden, in welchem bald für alle Menschen (Cels. 5, 14 f. 14 in Lev.), bald für die, welche die Geistestaufe nicht empfangen haben, jenes Feuer, die Feuertaufe (6, 4 in Ex.) erwartet wird. (Heydenreich. ad 1 Cor. I. 194). Doch vgl. Guer. a. O. 282. über muthmassl. Interpolationen vom Fegefeuer b. Orig.

Jes. 4, 4, Mal. 3, ? und 1 Kor. 3, 13, Hauptstellen beim Clemens und Origenes. Ueber die letzte vgl. die Antiochener (Chrys. 9 in 1 Cor.).

so wird es zwar immer uneigentlich gebraucht: aber unkirchlich war es immer *).

Dann wurden auch die Vorstellungen von einem Zwischenzustande zwischen Seligkeit und Verdammniss und jene alten Gebräuche, durch Gebet und Darbringung für die Geister im Hades zu würken — für die Lehre vom Fegefeuer gedeutet. Endlich die Aeusserungen der alten Lehrer, welche für Gewisse eine Endlichkeit der zukünftigen Strafen annahmen oder doch diese Meinung nicht gerade verwerfen mochten: und aus dem Bilde eines verlöschenden Höllenfeuers konnte leicht das eines nur läuternden und büssenden werden **).

Noch kam hinzu (wovon im Folgenden wieder die Rede sein wird), dass das Bild vom Weltbrande in der kirchlichen Vorstellung gewöhnlich auch eine Beziehung auf Läuterung der weltlichen Dinge hatte: welche dann leicht auch mit auf die Seelen genommen wurde ***). Und so

*) Gregor von Nyssa besonders, cat. 35 (wer nicht durch Taufe und Reue gereinigt, ἀναγκαίως τῶ πυρὶ καθαρίζεται) de mortuis or. (Opp. III. 1049 ff.) Oudin. Comm. I. 593. Aber in diesem uneigentlichen Sinne, wiewohl platonisirend, auch Gregor von Naz. (or. 26, 444. 40, 634: ἀναλωτικόν).

**) Von diesen im Folgenden.

***) Die Stellen dieser und der ersten Art sind oft ganz gleichartig, und (wie die Art zu denken in diesen Dingen war) es konnten diese Gedanken bei den Männern selbst leicht in einander verfliessen. Aber Münscher's Angabe (II. 515) vom Unterschiede der altkirchl. und der katholischen Vorstellung vom Fegefeuer ist nicht allgemein wahr.

Uebrigens gehört auch Prudentius (perist. 6, 98.

entstand denn aus den verschiedenartigsten Quellen und Lehrformen, und vielleicht so erst im Volke, ein unbestimmtes Bild; dann aber, nachdem dieses absichtlich umgedeutet worden war, ein Dogma. Es bedurfte niemals grosser Zurüstungen und weitläuftiger Beweise, exegetischer, historischer, dogmatischer Art, um die Grundlosigkeit dieses Dogma darzulegen *).

Gregor der Grosse hat es ohne Zweifel zuerst eigentlich aufgestellt, und in die kirchliche Meinung und Lehre eingeführt. Dennoch hatte es bis in das 13. Jahrh. noch immer mit der alten vom Schattenreiche um den Besitz zu kämpfen **).

2. Keine Bemühung der Scholastik und der

Ham. 958. vgl. Bayle Art. Prud. und Middeld. a. O. 1. 26 f.) und Boethius (cons. ph. 4, pros. 4) in diese Classe von Meinenden. (Hier: Supplicia animarum alia poenali acerbitate, alia vero purgatoria clementia exerceri puto.)

*) Ein Hauptsatz war es immer gegen Waldensische u. ähnl. Secten, dass sie das Fegef. leugneten: aber diese thaten es bald der sittlich-kirchlichen Consequenzen wegen, bald auch, weil sie überhaupt Mittelzustände leugneten. (Bern. 66 in Cant.: non credunt ignem purg. restare post mortem, sed statim animam — vel ad requiem transire vel ad damn.). Bei Leger Wald. Gedicht gegen das Fegef. — Moneta 4 u. A.

Gerson und Jo. Wessel (de purgatorio, in d. Farr.) Deutungen des Fegefeuers. Ganz wie dieser, Luther's Thesen 14 ff.: wiewohl sie (wie auch viele der frühesten prot. Streitschrr.) nicht klar darüber sprechen.

**) Gregor. M. Dial. 2, 23. 4, 39. 55. — Ganz Gregor's Lehre bei Alcuin. Fid. trin. 3, 23. — Dante ändert am kirchl. Begriffe vornehmlich Zweierlei: dass er das Fegef. für die (auch Heiden) aus der Hölle Erlösten bestimmt, und dass er Grade desselben annimmt. — Ketzerei Joh. 22: Argentr. I. 314 ff.

späteren Römischen Polemik vermochte je die Unklarheit dieser Lehrmeinung hinwegzunehmen. Doch bekannte auch die Kirche selbst, namentlich seit dem Trienter Concilium (25 Sitzung), in mancher Beziehung Nichts über sie genauer bestimmen zu wollen. Das Ganze blieb immer mehr ein erschreckendes Bild: für welches sich die Kirche vorbehalten durfte, nach ihrem Gefallen und Interesse abzuändern, nachzuhelfen, zu mildern. Aber schon in jener Unklarheit offenbart es sich, wie die Lehre, ohne Begründung für Verstand und Einsicht, aus vielerlei Meinungen zusammengeflossen, eigentlich in Misbräuchen des kirchlichen Lebens aufgewachsen und durch menschliche Willkühr ausgebildet worden sei *).

Indessen so verbreitet und wie natürlich war den Menschen einmal das unnütze Meinen und Wähnen über die Dinge nach dem Tode geworden, und so wenig kräftig und genügend ist für sie gewöhnlich die reine Idee der Unsterblichkeit gewesen; dass mit der Bestreitung des Dogma vom Fegefeuer (als einem immer noch fester stehenden Bilde) **) oft eine noch grössere Verworrenheit in dem Artikel

*) Polemik der Griechen gegen das Fegefeuer (ausser den öffentl. Schrr., bes. vom Florent. Concilium) Anon. περὶ τοῦ καθαρτ. πυρός, an Nilus de primatu papae, 117 ff. M. Eugen. de purgatorio, ed. B. Vulcan. L. B. 595. P. Arcud. de purgatorio igne adv. Barlaam. R. 637. 4. (Barl. an Salmas. de prim. pap.) — Boerner. de doctis — Grr. — 46.

**) Im freieren platonischen Sinne (jedoch immer mehr als Allegorie) wurde das Fegef. oft auch von den Fanatikern unter den Protestanten angenommen: T. Ittig. de novis fanaticorum quorundam nostrae aetatis purgatoriis: Opuscc. 150 ff.

von den letzten Dingen verbunden gewesen ist *). Eine andere günstige Beziehung desselben, die auf die Lehre von den ewigen Strafen, wird im sogleich Folgenden erwähnt werden.

86.

In Beziehung auf die kirchliche Meinung vom künftigen Geschicke der Guten und Bösen kann man behaupten: dass sie, wie sehr sie auch an den, durch Schrift und alte kirchliche Form geheiligten, Bildern von jenem festhielt, doch immer nach dem Lauterern zurückgestrebt hat [1]): und dass, so bestimmt auch die allgemeine Lehrform von Ewigkeit wie der Belohnungen so der Strafen nach dem Tode, sprach, dennoch die Milderungen dieses Gedankens, für den Begriff und für die Anwendung, nie aufgehört haben [2]).

1. Die Begriffe haben in dem ganzen Artikel so wenig Zusammenhang und Consequenz gehabt, dass es nicht auffallen kann, wenn die kirchliche Meinung gewöhnlich nach der Einen Seite (der der Seligkeit) freier und reiner war als nach der ande-

*) Man kann indessen die Träumereien, welche gerade unter den Protestanten in der Eschatologie Statt gefunden haben, und die wir hier meinen (vgl. ausser den Chiliasten, Swedenborgianern u. s. w. Lavater und Jung-Stilling) auch als eine Abfindung für die religiöse Phantasie überhaupt ansehen, nachdem diese im Katholicismus ihren grössten Anhalt und ihr reichstes Feld verloren hatte.

ren. Rohe Vorstellungen über die Glückseligkeit nach dem Tode galten immer mehr als chiliastisch; und unter allen Bildern scheint es doch stets als eigentliche Kirchenlehre hindurch: dass die Glückseligkeit des anderen Lebens dem Geiste und Gewissen angehören solle *). Aber, wenn es in Beziehung auf die Strafen des zukünftigen Lebens oft anders war, und hier sich das sinnlich Rohe geltend machte und herrschend erhielt: so muss man unter Anderem erwägen, dass das hierbei gangbarste Bild, das vom Feuer, von jeher die Unterlage aller Allegorie'n gewesen war **), und man daher bei ihm immer schon unwillkührlich etwas Anderes als das Gewöhnliche dachte: und eine uralte Meinung hier und in der Dämonologie mehr einwürkte, als man selbst meinte; die, dass die Sünde in den rohen Stoff hineinziehe, und dem gemäss auch die Strafe der Seelen sinnlicher

*) Der Origenianismus fasste die Idee dieser Seligkeit am reinsten auf. Orig. princc. 2, 12. 3, 6. Das Ineinanderwürken der Engel und der menschlichen Seelen (ebds. 1, 6) und das stufenweise Fortschreiten in der Seligkeit, auch, ohne Zweifel bildlich, als ein Aufsteigen durch die Himmel beschrieben (hom. 14 in Lev.; 27 in Num.); diese gehörten zu den alexandrinischen Ausführungen.

Ueber das Anschauen Gottes blieben die Meinungen getheilt: in wie weit es einen sinnlichen Begriff haben könne? (Juvenc. I. 465: visibilis Deus iis per secula cuncta manebit — Matth. 5, 8). Aug. C. D. 22, 29. — Hinkmar und Lupus gegen Gottschalk.

**) Mit Rücksicht nur auf das jüdische Bild meint es ohne Zweifel Origenes (hom. 18 in Jerem.), dass die künftigen Strafen zum Theile selbst über die Gehenna hinausgehen könnten.

Zwiefache Hölle (algoris, frigoris) des Hieron. zu Matth. 10, 28: und erweitert bei den Scholastikern.

vorgestellt werden könne. Dergleichen lag auch in den scholastischen Fragen über die Materialität des Höllenfeuers *).

2. Auch der Gedanke von Ewigkeit der künftigen, positiven Bestrafungen stand am gewöhnlichsten nur als ein Bild des Entsetzlichsten vor der Seele der Menschen **). Aber es schien doch zu bestimmt auf biblischen Formeln zu beruhen ***), einer freieren, richtigeren Erklärung und Uebertragung von diesen stand der Abscheu vor dem Origenianismus entgegen †);

*) Augustinus Zweifel: C. D. 21, 9 f. — Ueber die Thomistische Ansicht (Summ. 1, 64, 4: locus non poenalis animae aut angelo, quasi afficiens alterando naturam) wurde gefragt, ob sie das ganze kirchliche Bild vom Feuer aufhübe? Selbst die scholastische Dreifachheit der Hölle, damni, ignis, vermis, war geistig gemeint.

**) So ist die Formel vom Anfang an und bleibend: Eccl. Smyrn. Eus. 4, 15. Sie wird auch von Or. in der praedic. ap. (5) beibehalten: sive igni aeterno ac suppliciis mancipanda, si in hoc eam scelerum culpa detorserit — aber auch sonst oft: hom. 19 in Jer., 35 Luc. and.

***) Origenes, welcher diese Formeln als moralische Anbequemungen nahm, rieth darum zur Vorsicht in dieser Lehre: Cels. 3, 79. — Möglicher Rückfall der Guten nach Origenes? — Aug. haer. 43. C. D. 21, 18.

†) Origenianismus in Beziehung auf das satanische Reich: oben 995. Auch Clemens Alex. dachte ohne Zweifel den Gedanken endlicher Strafen (Strom. 7, 12 ἐκβιάζονται μετανοεῖν — παιδεύσεις ἀναγκαῖαι — aber die Stelle, 3, 9: παντελὴς διάκρισις κ. ἀποκατάστασις ἐκλογῆς, δι᾿ ἣν καὶ αἱ τῷ κόσμῳ συμπεφυρμέναι οὐσίαι (das Göttliche in der Welt) τῇ οἰκειότητι προσνέμονται, bezieht sich auf die Wiedervereinigung der guten Seelen mit Gott). Orig. princc. 1, 6. 2, 5. 10. Didymus Meinungen widersprechen sich in den Büchern de trinitate und der Ausl. der kath. Briefe (Guerike a. O. 398). Gregor. Nyss. cat. 8. spricht freilich nur für die συνετώτεροι von ἰατρεία κ. θεραπεία. Die Aeusserung

die Allen einleuchtende Idee ewiger Seligkeit schien auch diese von ewiger Verdammniss neben sich zu fordern: und suchte sich denn jener strenge Gedanke nach und nach auch durch Philosophie und aus kirchlichen Axiomen *) zu unterstützen, so drang doch auch durch alles Dieses der gesunde, christliche Verstand hindurch, und versuchte Einschränkungen und Milderungen jeder Art. Die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen hat würklich weit mehr den Schulen und dem Begriffe als dem christlichen L e b e n angehört.

Beim A u g u s t i n u s **) insbesondere finden sich solche Gedanken, durch welche die Höllenstrafe als endlich, wenigstens für Einzelne erscheint. Das-

Greg. Naz. (or. 40), dass man vielleicht menschenfreundlicher denken dürfe, und Hieronymus Ansichten zeugen wenigstens, dass es kein sicheres Dogma darüber gab. — P o r p h y r i u s gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen.

Bei Diodor und Theodor (Phot. 87. Sal. v. Bassora b. Assem. Bibl. 3. 1. 323 f. und beim Mercator) war die Ansicht von dieser ἀποκατάστασις keine Antiochenische Schulsache, sondern sie ging aus moralischeren Religionsbegriffen hervor (μέχρι τέλους Br. an Diognet: darum aber nicht antiochenisch). Anders Chrysost. 8. Hom. zu 1 Thess. 3. H. zu 2. Th. (Neander KG. II. 1407 über 39. H. zu 1. Kor.)

*) Z. B. dem, ob. erwähnten, dass nach dem irdischen Leben keine Busse und Sühne Statt finde.

**) Doch neben anderen, und bisweilen an denselben Stellen — enchir. 112. haer. 43. Im obigen Sinne: ench. a. O. (incredibile non est et — quaeri potest), C. D. 21, 23 (Enarr. in Ps. 105.)

Von jener, der Meinung von möglicher Endlichkeit der Höllenstrafen, ist die bei demselben zu unterscheiden: certis temporum intervallis mitigari — ench. a. O., von Middeld. mit der des Prudentius (cath. 5, 125. 134) von der Rast am Ostersabbat verglichen. Erweitert von Petr. Dam., Dietelm. angf. B. 219.

selbe lag in den Lehren aller Derer, welche jene Strafen lediglich für geistige oder für negative hielten, oder auch nur Grade derselben annahmen*): und Etwas hiervon findet sich überall in den christlichen Volksmeinungen alter und neuer Zeit. Die beiden kirchlichen Lehren endlich, welche in diesem Artikel vor der Reformation herrschten, die von einem abänderlichen Zwischenzustande der Seelen, und die vom Fegefeuer, schwächten nicht nur jenes Bild von der ewigen Hölle, sondern sie liessen es sogar nicht mehr recht aufkommen. Denn so viele und so mächtig waren ja die Gnadenmittel der Kirche, dass nur das beharrlich und tief Böse der ewigen Verdammniss verfallen zu können schien. Gewöhnlich konnte man ein solches nirgends weiter finden als in der verstockten Häresis. Dieses war denn auch bekanntlich die gemeinste Vorstellung der Kirche.

Dass diese Lehre unter den Protestanten gerade bedeutender wurde, dieses hing mit dem Widerspruche gegen die vom Fegefeuer zusammen. Die scholastischen Gründe **) dafür, welche sich

*) Nahm man Grade der künftigen Strafen an, so fasste man auch die Möglichkeit eines völligen Verlöschens derselben auf, und es liess sich für den geringsten Grad doch nicht eine gleiche Dauer wie bei dem höchsten denken.

Der Pelagianismus war sowohl gegen blos reinigende, als gegen Grade in den künftigen Strafen. Hieronymus bestreitet ihn hierbei nur in Beziehung auf die Geister.

Befreiung Einzelner aus der Hölle: Greg. dial. 1, 12.

**) Ausser den altkirchlichen, unter denen einer (Lact. 7, 21) sogar die Vorstellung vom schöpferischen Feuer, als dem, welches auch für jene Strafen dienen sollte, für jenen Gedanken benutzte.

bei den Unsrigen wiederholten, hatten eine falsche Grundlage, sie spielten mit Worten (vornehmlich mit dem des Unendlichen), und trugen einen Selbstwiderspruch in sich *). Merkwürdig ist die Ruhe und pharisäische Sicherheit, mit welcher sich kirchliche Theologen ohne alle innere Kämpfe für das Härteste in dieser Angelegenheit entschieden. Sonderbarer noch ist es, dass diese Frage auch wohl in unserer Zeit noch hat erwogen werden können: eine Frage, bei welcher uns alle religiösen und sittlichen Gedanken ausgehen und Schrift und Vernunft uns verlassen **).

Die rohe und gefährliche Vorstellung von einer Vernichtung der Unseligen mochte aus biblischen Bildern hervorgegangen sein: aber sie galt als mehr denn Bild, und wurde eben im Widerspruche gegen die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen ausgeführt ***).

*) Das Hauptargument schon beim Clem. hom. 11, 10 (μείζονα ὑφέξει κόλασιν ὡς εἰς — μείζονα ἁμαρτήσας). Anders als in der Scholastik, nahm Leibnitz hierbei das malum infinitum: Opp. VI. 310. Fast wie Greg. dial. 4, 44.

Ausdeutungen der Ew. d. Hstr., nach welchen Lessing (Werke 28. 202) gegen Eberhard sprechen konnte.

**) Ganz Origenistisch Jo. Erig. 5, 27. 30. Vielleicht solcher wegen widerlegen die lat. Schriftstt. des 9. Jahrh. oft noch die Orig. Meinung. Aber sie wurde auch, sowohl in Beziehung auf die Strafen, als auf die Seligkeit, für sehr gefährlich gehalten.

***) Unter den Gnostikern bei den Valentinianern (Tert. Val. 31) — zuerst dann in der Kirche vielleicht Arnobius (2, 14: abolitio animarum deum ignoraverint, das. Herald.). Ebenso zweideutig sind Stellen, wie Lact. vit. be. 5 (Prud. cath. 10, 25 — 32), dass nur die Frommen würklich unsterblich seien. Die jüdisch-biblische Formel vom zwei-

87.

Die übrigen Lehren der Eschatologie ermangeln aller Klarheit, Bestimmtheit und Consequenz. Die vom Weltuntergange, ursprünglich auch mehr ein grossartiges Bild, wurde in den kirchlichen Vorstellungen bald mit den alten, philosophischen, bald mit denen vom Läuterungs- und Höllenfeuer verschmolzen.

Anm. Die Lehren und Meinungen des Alterthums von Weltuntergang mögen wohl zu den interessantesten und am tiefsten führenden der alten Religionen gehören *). Man unterscheidet leicht einen dreifachen Sinn, in welchem sie dagewesen sind. Entweder nur, wie es hier gesagt worden ist, als ein erhabenes Bild, welches Gott die Macht gab, die Dinge zu vernichten, so, wie er sie in's Dasein gerufen habe (ex nihilo fieri et in nihilum reverti). Oder pantheistisch in höherer Art: dass Alles in die Gottheit zurück-

ten Tode hatte hierauf keinen Einfluss. (Iren. 2, 34.) Bei den Socinianern blieb es nur Privatmeinung: auch sonst nicht übereinstimmend (Bayle A. Socin, Gruner. polem. 518). Es hing mit ihrem Begriffe von Tod u. Auferst. zusammen.

Umgekehrt: eine Verwandlung der frommen Seelen in die göttliche Substanz — in manchen schwärmerischen Lehren (Monophysit Bar-Sudaili 5. Jahrh., Assem. 2. 291), und bei den Begharden (Bulle Joh. 22. 1320). — Lehmann Phönix — Kgsb. 811.

J. F. Cotta hist. succincta dgm. de poenn. infernal. duratione. 774. Dietelmair. anzuf. B. 77 ff. Carové seligm. K. I. 179 ff. 258 ff.

*) Imm. Kant: das Ende aller Dinge (1794): verm. Schrr. I. 422. III. 249 ff.

kehren solle, wie es aus ihr ausgegangen sei: auch dieses oft nur in der Idee aufgefasst, nicht als wie ein würklich bevorstehendes, zeitliches Ereigniss. Oder in uneigentlichem Sinne: eine Katastrophe für das gegenwärtig Bestehende, um einer neuen Weltbildung Raum zu machen, oder diese auch wohl zu schaffen. Das Bild des Feuers passte für alle diese Gedanken, sogar für die am meisten geistige, die zweite, Ansicht, sehr wohl: bei der dritten stellte man sich dieses Feuer zugleich als ein tilgendes und läuterndes und als das schöpferische der alten (herakliteischen, platonischen und stoischen) Naturphilosophie vor.

Auch in die christliche Kirche kamen alle diese verschiedenen Vorstellungen herein. In der ersten Beziehung, mehr als Bild der absoluten Schöpfermacht Gottes, kam der Weltuntergang durch Feuer schon in den ersten Zeiten der Kirche bestimmter zur Sprache: man behauptete ihn mit Eifer gegen das Heidenthum neben Schöpfung und Auferstehung *). Dasselbe fand sich auch späterhin in den Bestreitungen der aristotelischen Philosophie: denn man hatte es bei dieser (anfangs und in der

*) Mit grösster Bedeutung wird daher das Dogma im Allgemeinen immer in der Kirche anerkannt. „Teste David cum Sibylla": Ps. 102, 27. Lact. 7, 16. Aug. C. D. 18, 23. (Der Feuerstrom, πυρὸς ποταμός, vom Himmel stürzend, und die Feuersäule, κιὼν πυρός: Oracc. Sib. 2. p. 286. 325. 7. 656 al. Gall.)

Schöpfung aus Nichts und Untergang, Tert. Herm. 34 (ebds. doch auch Veränderung). Das Altern und Vergehen der Welt bei Cyprian ad Demetrianum (Rettberg a. O. 268). — Ketzerei der aeternales — Philastr. 80. Aug. haer. 67. — Gennad. eccl. 69.

Polemik des MA. gegen Juden und Araber) vornehmlich mit der Ewigkeit der Welt zu thun. — Pantheistisch fassten nur Wenige den Gedanken auf, weil diese Denkart doch immer zu den Ausnahmen in der Kirche gehörte: vor Allen Johannes Erigena. Dieser auch wohl ganz im eigentlichen Wortsinne; nicht so, wie die Naturphilosophie neuerer Zeit von der Rückkehr in das Absolute zu sprechen pflegt.

Aber eine Welterneuung durch die ἐκπύρωσις lag schon in der Petrinischen Stelle (2, 3, 10), und ganz so dargestellt, wie es jene alten Schulen genommen hatten **). Ungeachtet der Origenianismus solche Vorstellungen in üblen Ruf gebracht hatte; ist diese doch, und ganz entschieden in der griechischen Kirche, die herrschende geblieben: so wie sie denn überhaupt die älteste und gemeinste war ***). Doch durfte jene

*) Vgl. ob. 415.

**) Theophil. Ant. 2, 37 beruft sich auf diese Uebereinstimmung der Kirche mit den Philosophen. Dagegen Tatian or. 25. wenigstens gegen die stoische Eschatologie spricht. (J. Thomas. de exustione mundi stoica diss. 21. L. 676. 4.) So auch Hippol. de consumm. mundi; Opp. I. app. 5 ff. zweifelh. Buch.

Aus jenen Schulen stammte das Origenianische Reinigungsfeuer für die Welt: princc. 1, 6, 4 (von exterminatio vel perditio substantiae) vgl. 2, 3: aber die neue Welt sollte nur für die Ungebesserten sein 3, 1. Dagegen Methodius, Phot. 234, wie von durchaus zerstörendem Feuer. — Es lagen hier vielfache Misverständnisse unter. — Kosmas Indikopl. (Phot. 36) ὅτι ἀκατάλυτοι οἱ οὐρανοί.

***) Ausdrücklich spricht nur für Welterneuung (Barnab. 15 — ἀλλάξει u. s. w.): Iren. 1,7 (gegen die gnostische Weltvernichtung) 5, 32 (conditio redintegrata). — Auch

Welterneuung nur für Einmal erwartet, und das Sinnliche musste ferner gehalten werden, welches von solchen Lehren so schwer zu trennen war *).

Endlich mischten sich hier auch die verschiedenen Bilder der kirchl. Eschatologie vom Feuer in einander. Wir sahen schon, dass dieses auch mit dazu beigetragen habe, die Lehre vom Fegefeuer einzuführen. Aber es gestaltete sich dadurch auch natürlicherweise das Dogma vom Weltbrande anders und mannichfach. Indessen lag in dieser Vermischung so viele und augenfällige Verwirrung, schon in den Zeitmomenten, dass sie durchgeführt doch nur den Dichtern überlassen geblieben ist *).

Eine völlige und bleibende Zerstörung des Universum scheint also in der kirchlichen Meinung eigentlich niemals angenommen worden zu sein. Der durchaus schwankende Sprachgebrauch von Schrift und Kirche in dem, was das Ende der

Philastr. a. O.: restauranda non pereunda annunciat Dn. elementa. — Im Gegensatze gegen Alexandrinische Weltverachtung. Hieron. ad Avit., Epiph. 64, 32. Aug. C. D. 20, 16 ff. — Ueberhaupt Greg. Naz. or. 21. Lact. 7, 24 — 26 u. A. So Jo. Dam. 2, 6, und die späteren Schriftstt. d. griech. Kirche. Bedeutend war immer hier für das σχῆμα τοῦ κόσμου 1 Cor. 7, 31. (Iren. 5, 36.)

*) Dichterische Darstellungen dieser Art, neben den Sib. Orakeln 2. p. 291. (Das Schol. und Opsopoeus finden hier Origenianismus — vgl. 8. 755: ὅταν πυρὶ πάντας ἐλέγξῃ· χωνεύσει γὰρ πάντα καὶ εἰς καθαρὸν διατάξει — so ist dort zu lesen): Juvenc. H. E. I. 13 ff. (das. Arev.) Prud. cath. 11. II. 106 ff.

Umgestaltung des Feuerbildes bei den lat. Kirchendichtern (nicht mehr dasselbe von Sodom hergenommen): Wernsdorf. ad poet. lat. min. V. 3. 1474. (Tert. poen. 12).

Dinge und die neue Welt betrifft, kam dazu, um das Bild völlig undeutlich zu machen *).

88.

Nur das war der Kirche doch immer klar und entschieden in diesem Gewirre von Bildern und von widersprechenden oder unvollendeten Dogmen: dass die Bestimmung der Menschheit und die Geschichte der Welt in das Geisterreich und in die Ewigkeit hinüberreiche, und dort sich vollenden solle. Daher haben denn auch die (wiewohl in sich sehr verschiedenartigen) Lehren des Chiliasmus [1]) und der Palingenesie der Dinge [2]) niemals die Stimme der Kirche für sich gehabt.

Man kann behaupten, dass auch in den rohen Parteien und Denkungsarten doch nur wenige Einzelne gewesen seien, welche sich von dem idealen Charakter und Streben des Christenthums so ganz und eigentlich entfernt gehabt hätten, um sich

*) Wohl möglich also, dass Manche unter der erneuten Welt doch nur das himmlische Dasein und seine Verfassung verstanden.

Aber auf der anderen Seite liegt auch der Gedanke von verschiedenen Sitzen der Seligen, also mehr und weniger materiellen, schon im Irenäus (5, 36), und er war ganz natürlich: Paradies und Himmel wurden fortwährend unterschieden: von Cyr. Hier. 14, 26 u. A. wie von Origenes (princc. 2, 12): vgl. Wetst. zu Luk. 23, 43: und Chrysostomus wirft den Manichäern die Vermischung der beiden vor. — Kirchlich bedeutend wurde Beda H. E. 5, 13. (Bellarm. purg. 2, 7).

eine materielle Unendlichkeit des Daseins einzubilden. Jene Philosophen der Kirche und des Judenthums, welche die Ewigkeit der Welt annahmen, dachten etwas ganz Anderes, als die sinnlich Gesinnten in der Kirche; und ihre Gedanken standen in keinem Zusammenhange mit den kirchlichen Begriffen von der Parusie und von dem Weltbrande.

1. Der Chiliasmus *) hat vornehmlich einen zwiefachen Charakter in der Kirche gehabt. Entweder nämlich war er die jüdischgesinnte Erwartung irdischer Freuden für die Auserwählten nach der Rückkehr des Messias: damit diese einen Ersatz und eine glänzende Bewährung auch für die Erde finden möchten. Wie sich die Kirche mehr und mehr vom Judenthum ablöste, und wie die Hoffnung baldiger Rückkehr des Messias zurücktrat; verzog sich diese Erwartung natürlicherweise immer mehr. Oder der Chiliasmus war überhaupt nur eine sinnliche Erwartung, dass die Verkündigungen von der Rückkehr Jesu buchstäblich in Erfüllung gehen würden. Im zweiten Sinne konnte sich auch die Kirchenlehre sehr schwer vom Chiliasmus losreissen. In beiden Beziehungen war er in der ältesten Kirche hervorge-

*) Vgl. ob. 100 f. 209 ff. — Die Bilder von tausend Jahren und von den irdischen Freuden selbst, konnten wenigstens auch mit dem Heidenthum verknüpft werden: in den tausendjährigen Perioden des Orients und der Platoniker (vgl. Wetst. zu Apok. 20) und in dem goldenen Weltaltern der gesammten alten Welt. Vgl. August. C. D. 20, 7. (Ueber and. Stt. Aug. Tillem. 2. 301.) — Lactantius (7, 14. 25) deutete sich den Chil. wohl in dieser mehr heidnischen Weise.

treten; und wurde sowohl von den Alexandrinern, als von den Gegnern des Montanismus bestritten *).

Aber die meisten Chiliasten, welche die Kirche gesehen, und gegen welche sie sich erklärt hat, waren es in einem anderen, nicht ganz eigentlichen, Sinne **). Entweder nur Schwärmer überhaupt; oder solche, welche den letzten Abschnitt der Welt- und Menschengeschichte, als vorzüglich rein, beglückt, herrlich vorstellten. Die beiden Extreme bei dieser letzten Meinung sind in dem Anabaptismus und der Spener'schen „Hoffnung besserer Zeiten" (ob. 651) erschienen ***). Die Ge-

*) Die Erscheinungen des Chiliasmus in der alten Kirche lassen sich daher mit Mühe scheiden: auch lässt es sich in jener Zeit selten mit Bestimmtheit ausmachen, welche Parteien nicht haben chiliastisch gewesen sein können. — Gegen die Gnostiker Iren. 5, 25 — 36: (32 — 36 wurde oft weggelassen) in der Zahl 6 dabei spielend; ausdrücklich aber zuletzt: non licet allegorizare — non in supercoelestibus intelligendum). Victorinus Petavionensis, Hier. cat. 18 (vgl. Cave I. 147 ff.) — Sulpic. Sev. Dialogen. —

Im zweiten Sinne, als Gegensatz gegen die Allegoristen: Apollinaris (Epiph. 77, 26. Basil. ep. 263. 269. Hier. cat. 18: Walch G. d. K. 3. 201). Aber so redet Hieronymus oft gegen den Chiliasmus (Judaizantes, noch in seiner Zeit, carnaliter futura contendunt, nos spiritualiter jam transacta docemus — in Es. 11) — Hieron. Stellen gegen den Chil., Walch a. O. 2. 139. Gieseler Abh. üb. Eb. u. Naz. — Vigil. Taps. de mille annorum intelligentia: Cassiod. div. lectt. 9.

**) So auch von Corrodi behandelt: Krit. Geschichte des Chiliasmus (Zürich) 794. 2. A. IV. 8. (J. H. Calixt. de chiliasmo cum antiquo tum pridem renato. Hlmst. 692. 8.)

***) Hermas (vis. 1), Methodius (Symp. 129): auch der montanistische Chiliasmus (ob. 180. Tert. B. de spe fidelium) meinten es in der Hauptsache wohl nicht anders. Auch Tychonius (wenn Gennad. Scrr. 18. Recht hat — die Lesart ist ohne Zweifel ächt: nicht nach Münscher 4.

schichte des Chiliasmus und der Johanneischen Apokalypse laufen (wie oben schon erwähnt) einander durchaus parallel.

2. Die Lehre von der Palingenesie (πάντων ἀποκατάστασις) *) hat sich gleichfalls in zwiefacher Gestalt gezeigt: abgesehen davon, wo sie Eines mit dem Chiliasmus gewesen ist. Entweder war sie die Meinung, dass die Welt und diese Erde aus jenem grossen Zerstörungs- oder Läuterungsprocess neu hervorgehen werde, natürlich dann in edlerer, freundlicherer Gestalt: und diese Träumereien konnten dann die andere Hälfte vom Chiliasmus ausmachen. In diesem Sinne kommt sie hier vornehmlich in Betracht **).

Oder sie war die, oft schon bisher erwähnte, in ihrer Grundlage ohne Zweifel edle und wahre, Vorstellung ***); dass die sittliche Schöpfung von dem,

437 zu verändern). Anders freilich Tych. in apoc., Opp. Aug. app. — Viele Mystiker und Theosophen: V. Weigel (Colberg II. 574 ff.) — Auch die Gnostiker gebrauchten bisweilen das Bild im geistigen Sinne: Tert. Marc. 3, 24 — Exc. Theod. 63 (κυριακὴ ὀγδοάς — dieselbe Verschiedenheit in der Kirche wie unter den Juden, über die Zeit der Erscheinung vom Gottesreiche: das 5. 6. 7. 8. Jahrtausend).

*) J. F. Winzer. de ἀποκαταστάσει πάντων in N. T. ll. tradita. L. 822. 2 Progrr. (Richtige Erkl. d. Petrin. St., Tertull. res. 23: exhibitio omnium).

G. Irhov. de palingenesia veterum (Amst. 733. 4.) 3, 6 f. von den alten Lehren der Wiederbringung aller Dinge. Creuzer — Mone 5. 465 ff. (Weltbrand — Wiedergeburt im alten deutschen Volksglauben) — Böttiger Amalthea I. 39.

**) J. W. Petersen (oben 648) — nubes testium veritatis de regno Christi glorioso — testantium. 694. 4. — Von Winchester universal restoration (1788) Burkhard, Gesch. d. Meth. I. 78 — Swedenborgianer.

***) Von diesen handelt: J. Augustin. Dietelmair.

was der abgefallene Wille verwirrt und verdorben habe, von der Sünde und ihrem Elend, geheilt, wiederhergestellt werden müsse, und Gott Alles in Allem sein wolle. Doch, wie auch die kirchliche Meinung an dem Dogma von der ewigen Verdammniss gedeutet und gemildert habe: sie liess sich doch den Gedanken von einer ewigen Trennung der Guten und Bösen, nachdem die Zeit der Prüfung vorübergegangen wäre, und von dem ewigen Gegensatze des göttlichen und Satanischen Reiches nicht nehmen; und auch jene Idee der Wiederherstellung wurde dem Origenianismus und seiner Verurtheilung beigesellt.

Aber es stellen sich hier am Schlusse der kirchlichen Glaubenslehren noch einmal alle Resultate der Dogmengeschichte vor uns zusammen. Eine unendliche Verschiedenheit der Meinung; zum Theile nur leicht mit den heil. Büchern und dem Urchristenthume zusammenhängend, zum Theile auch aus fremden Begriffen und Gewohnheiten herübergekommen; viele Zerstreuung, Trennung, Anfeindung über das Unnöthige, ja über das Nichtige: die reinste und geistig lebendigste Sache, das Evangelium, hier und da für falsche Zwecke gemisbraucht, oft zu rohen Vorstellungen und zu todten Formen verfälscht.

commenti fanatici de rerum omnium ἀποκαταστάσει historia antiquior. Altorf. 769. 8.

Mystische Apokatastasis (Rückkehr in Gott: Iren. 1, 41) — wurde im Vorigen schon erwähnt. Fortwährende Apokat. (dem πρόοδος entg.) Dion. Ar. div. nom. 8. Iren. 5, 36 Apokat. der Menschheit in Jesu.

Dennoch bei alledem (und so mächtig ist der Geist gewesen, welcher diese Sache geschaffen hatte und hielt) zeigt sich auch ein stetes Zurückstreben der Kirche zum Einfachen und Geistigen; es legt sich selbst in dem Meinen und Wähnen der Menschen oft ein edlerer Stoff, ein lauterer, freierer Sinn dar: endlich kündigt sich durch alle diese Zeiten über allem Leeren, Falschen, Unlauteren das Bleibende an, welches oft mit Einem Schlage den alten Wahn und Trug vernichtet hat: das Eine was Noth ist, und welches nicht von uns genommen werden soll.

Namenregister.

A.
Abälard Seite 468. 810.
Adalbert u. Clemens 393.
Adoptianer 280. 377.
Aerianer 287.
Aetius 273.
Agobard 379. 411. 445.
J. Agricola 598.
Agrippa 536.
Albert d. Gr. 489.
Alcuin 379. 407.
Alexander Hal. 486.
Aloger 184.
Amalrich 495. 914.
Ambrosius 309.
Anabaptisten 569. 1206.
Anastasius Sin. 361.
J. Andreä 602.
V. Andreä 592.
Angelici 980.
Anselmus Cant. 467. 812. 923. 928. 1160.
Anthropomorphiten 284. 928.
Antidikomarianiten 288.
Antinomer 598. 1178.
Antitrinitarier 568. 1003.
Apelles 163. 759.
Aphthartodoketen 350.
Apollinaris u. Apollinaristen 274. 1303.
Arabische Philosophen 449. 499.
Arius u. Arianer 256. 1040. 55.
Arminianer 619.
Arnobius 253. Der Jüng. 345.
Arnold v. Br. 482.
Artemon 192.
Artotyriten 184.
Athanasius 299. 331. 1137.
Athenagoras 173.
Audianer 283.
Augustinus 312. 20 and.

B.
Baco 490.
Baco Verul. 640.
Bardesanes 159.
Barlaam 521.
Barnabas 83.
Basilides 120.
Basilius 302.
Bayle 685.
Beda 407.
Berengar 460.
Bernhard 476.
Beryll 208.
Bessarion 547.
Boehm 589.
Boethius 360.
Bogomilen 441.
Bonaventura 489.
Bonosus 280.
Bradwardinus 508.
Bruno 579.

C.
Caius 195.
Caesarius Arel. 369.
Calixtus 626.
Calvinus 567. 1125.
Campanella 582.
Cartesius 638. 923.
Cassiodor 361.
Cathari 247. 502.
Cerinthus 104.
Cherbury 677.

Chiliasmus 100. 209. 1303.
Chrysostomus 223. 335.
Claudius Taur. 410.
Clemens Alex. 174.
Cl. Rom. 82.
Clementina 89. 159. 783.
Cocceius 638.
Coelestius 316.
Collins 678.
Conformitatum liber 853.
Cyprianus 250. 1253.
Cyrillus Al. 334. 1159.
Cyr. Hier. 270. 304.
Cyr. Lukaris 634.

D.

Damascenus Jo. 388. 404.
Damiani Petr. 407.
Damianus 364.
Dante 509. 1289.
Deisten 675. 793. 857.
Didymus 218.
Diodor 297.
Dionysius Al. 200. 210. 217.
Dion. Areop. 90. 416. 769. 972 and.
Dion. Rom. 253.
Dissenters 672.
Dodwell 1079.
Doketen 102. 1132.
Dogma 1.
Donatus u. Donatisten 246. 48.
Dositheus 128.

E.

Ebioniten 107.
Edelmann 648.
Elpistiker 94.
Ephraem 314.
Epiphanius 305.
Erasmus 538.
Erigena 413. 420. 1299 and.
Ernesti 690.
Evang. aet. 505. 824.
Eunomius 273. 757.
Eusebius Caes. 270. 290. 303.
Eus. Emis. 297.
Eustathianer 286.
Euthymius Zigab. 459.

F.

Facundus Herm. 358.
Faust 983.
Faustus Reg. 343.
Fenelon 684.
Fichte 711. 802.
Ficinus 548.
Flacius 596.

G.

Gassner 852.
Geissler 504.
Gennadius Mass. 345.
Gennad. Patr. 546.
Gerbert 448.
Gerson 531.
Gewissener 647.
Gichtel 590.
Gilbert 472. 930.
Gottschalk 423.
Gregorius Naz. 300.
Greg. Nyss. 301. 1288.
Greg. Rom. 369. 1289.
Greg. Thaum. 217.

H.

Hegel 719. 758.
Hegesippus 85.
Helvidius 289.
Herakleon 150.
Herder 722.
Hermas 85.
Hermes 267.
Hermias 176.
Hermogenes 204. 949.
Hesychasten 522.
Hierakiten 226.
Hieronymus 311. 320.
Hilarius Pict. 307.
Hildebert 471.
Hinkmar 427.
Hippolytus 199. 254.
Hobbes 645.
Hoffmannischer Streit 628.
Huet 817.
Hugo v. S. V. 478.
Hume 702. 764.
Hussiten 540.
Hypsistarier 285. 791.

J.

Jacobi 705.
Jansenismus 612. 1126.
Ignatius 83.

Ign. Loyola 608.
Impostores tres 497.
Joachim 504.
Jo. Duns 511.
Jo. Italus 448.
Jo. Sarisber. 473.
Jovinian 289.
Irenäus 187. 837.
Isidorus Hisp. 406.
Isid. Merc. 431.
Isid. Pelus. 322.
Julian d. Pelag. 322.
Junilius 367.
Justinus M. 171.

K.

Kant 703. 802.
Karl d. Gr. 402.
Karpokratianer 136.
Kollyridianerinnen 291.

L.

Lactantius 253.
Lanfrank 460.
Leibnitz 658. 817. 935. 954.
Leo d. Gr. 340.
Leporius 323.
Lessing 692. 844.
Locke 671.
Lucifer 281.
Lullus 511.

M.

Macarius 305.
Macedonius 271.
Maistre 739.
Malebranche 643.
Mani 234.
Marcellus 277.
Marcion 151. 828. 1007.
Marcus 144.
Marius Vict. 308.
Maroniten 375.
St. Martin 591.
Materialisten 1070.
Maxentius 353.
Maximus 373.
Melchisedekiten 146.
Meletianer 249.
Melito 166. 932.
Menander 120. 281. 1198.
Mennais 741.
Mennoniten 572.
Messalianer 285.
Methodius 741.
Mirandola 536.
Monotheleten 374.
Montaigne 584.
Montanus 177. 885.

N.

Nazarener 112.
Nemesius 305.
Nestorianer 325. 1135.
Nicolaiten 97.
Nicol. Cus. 526.
Noetus 199.
Nomin. u. Realisten 454.
Nonnus 301. 306.
Novatianer 246.

O.

Occam 514.
Ophiten 138.
Optatus 246.
Origenes u. Origenisten 211. 221. 934. 995. 1009. 1097. 1275. 1292 f.

P.

Pamphilus 221.
Palamas 321.
Papias 85. 101.
Paracelsus 586. 856.
Pascal 644. 767.
Paschasius 416.
Patripassianer 199. 1029.
Paulicianer 397.
Pelagius 316. 1180.
Peter d. Lomb. 471. 1189.
Petersen 648. 1304.
Philoponus 362.
Photinus 278.
Photius 438.
Pietisten 649. 780. 1047.
Polykarp 84.
Pomponatius 856.
Präadamiten 1084.
Praxeas 197.
Priscillianisten 293.
Psellus 440.
Ptolemäus 161.
Psychopannychiten 1279.

Q.
Quadratus 92.
Quaker 673.
Quesnel 681.
Quietisten 683.
R.
Rabanus 419. 428. 445.
Raimund Sab. 525. 800.
Ratramnus 419. 425.
Reuchlin 535.
Richard v. S. V. 477.
Roscelin 456.
Roswitha 447.
Rousseau 697.
Rufinus 312.
S.
Sabellius 208.
Samosatenus 204.
Saturninus 123.
Savonarola 532.
Schelling 714.
Schleiermacher 722.
Semiarianer 269.
Semipelagianer 343.
Semler 680.
Servetus 569.
Severianer 350.
Sibyllinen 91. 1298.
Simon Magus 119. 1176.
Simon Torn. 495.
Socin 574. 806.
Spener 641. 788. 868.
Stourdza 636.
Swedenborg 736. 969.
Synergisten 1109.
Synesius 336.
T.
Tatianus 148. 173.
Tauler 533.
Taurellus 580. 963.
Tertullianus 188. 807. 836. 1066. 1209.
Theandriten 365.
Theodorus Abukara 408.
Theod. Mopsu. 323. 333. 888.
Theod. Tars. 409.
Theodoret 334.
Theodotus 146. 192.
Theopaschiten 349.
Theophilus Ant. 173.
Theosophen 586. 770.
Thomas Aq. 487.
Thomisten 508. 1140 u. and.
Thom. a Kemp. 531.
Tindal 678. 809.
Toland 677.
Traducianer 1072.
Tychonius 248. 1303.
V.
Valentinus 132.
Vigilantius 291.
Vigilius Taps. 367.
Vincent. Ler. 227.
Voltaire 696.
W.
Waldenser 501.
Walther v. S. Victor 473.
Weigel 587.
Wesel und Wessel 538.
Wiklif 515.
Woolston 678.
Z.
Zinzendorf 655.
Zwingli 566. 1239.

Einige Verbesserungen.

S. 33. Not. *) Z. 3 v. E. l. Prudentio.
— 40. Not. **) zu streichen.
— 61. Z. 1 v. A., l. Schriftstellen.
— 78. Z. 17 v. A., l. zu den Mystikern.
— 85. Not. Z. 8 v. E., l. Urtheil des Hegesippus.
— 97. Z. 3 v. A., l. hüten.
— 133. Not. Z. 8 v. E., l. Fragmm.
— 149. Not. Z. 8 v. A., l. ist auch.
— 174. Z. 2 v. A., l. unter den.
— 213. Not. Z. 10 v. E., l. konnten — Alles —.
— — — — 3 v. E., l. 1 nach: patristicum.
— 221. Not. Z. 7 v. E., l. vorhanden nach: Rufinus.
— 225. Not. Z. 6 u. 5 v. E., l.: Mansi de syn. oec. V. Concc. IX. 703 ff. Garner. de syn. in Origg., Opp. Theod. V. 513. Hal.
— 233. Not. Z. 9 v. E., l. Aarau 823.
— 257. Z. 4 v. E., l. Sozomenus.
— 271. Not. Z. 4 v. A. zu streichen: und Antiochia.
— 306. Not. Z. 4 v. A., l. Ehinger.
— 340. Not. Z. 10 v. A., l. P. Quesnel.
— 358. Not. Z. 9 v. A., l. noch.
— 361. Not. S. 4 v. A., l. Bert.
— — — Z. 18 u. 20, l.: Aen. u. Zachar. zusammen von C. Barth. Frcf. 653. 4.
— 368. Not. Z. 1 v. A., l.: Stich. d. Euth. und z. AG.
— 375. Z. 9 v. E., l. γνωμικόν.
— 391. Z. v. E., l. 869. 879 f.
— 395. Z. 4 v. A., l. wider.
— 427. Not. Z. 4 v. E., l. welche bisweilen —.
— 431. Z. 8 v. A., l. eines.
— 447. Not. Z. 9 v. E., l.: der Mönch, u. streiche: und —.
— 474. Not. Z. 7 v. A., l. Anderes.

S. 481. Not. Z. 1 v. A., l. seien eine —.
— 826. Not. Z. 5 v. A., l. nicht oder And.
— 914. Z. 7 v. A., str. übrigens.
— 944. Not. Z. 2 v. E., l. Norddeutschl. I.
— 1002. Not. Z. 3 v. A., l. unter And. Ziegler's u. s. w.
— 1100. Not. Z. 12 v. A., l. Adam, ob. 149, Philastr. —
— 1127. Not. Z. 5 v. E., l. Aechtheit neben ob. 331.
— 1237. Not. Z. 5 v. A., l. nach, vitam —: ob. 541.
— 1269. Not. Z. 8 v. E., str.: 5 Mos. 17, 4, und l. nach Llorente: ob. 507.

Fehler und Ungleichheiten in Interpunction (vornehmlich in der ersten Hälfte des Buches), Accenten, Schreibart der Namen u. s. w., bittet man zu übersehen.

Auch ist S. 208 zweimal gezählt, und die Paragraphenzahlen S. 593. 605. 614 sind in 80. 81. 82 zu verbessern.

S. 471 ist Not. *) nach: benutzt, hinzuzufügen: „Tennemann's Vermuthungen sind von Liebner, Th. St. u. Kr. 1821. 2. 254 ff. genauer erwogen und entschieden worden."

—796
1127—1141
1171—1216

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Baumgarten-Crusius, Ludwig Friedrich Otto,

Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte

Bd.: 2

1832

Bamberg, Staatsbibliothek -- Th.dp.o.11(2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11774781-5